

العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي

إعداد

مهند خليل موسى الكسجي

المشرف

الدكتور عبدالله النقرش

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في
العلوم السياسية

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آب، ٢٠٠٥

الجامعة الأردنية

نموذج التفويض

أنا مهند خليل الكسجي، أفاض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من رسالتي للمكتبات أو المؤسسات
أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبها.

التوقيع:

التاريخ:

The University of Jordan

Authorization Form

I, **Mohannad Khalil Al-Kasaji**, authorize the University of Jordan to supply
copies of my Thesis to libraries or establishments or individuals on request.

Signature:

Date:

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي بتاريخ ٢٢/٨/٢٠٠٥ .

التوقيع

.....
عبدالله

.....
.....

.....
.....

.....
.....

أعضاء لجنة المناقشة

الدكتور عبدالله النقرش ، مشرفاً
أستاذ العلاقات الدولية المشارك

الدكتور محمد الصالحه ، عضواً
أستاذ العلاقات الدولية المشارك

الدكتور نواب محمد مخادمة ، عضواً
أستاذ العلاقات الدولية المساعد

الدكتور وليد عبد الحي ، عضواً
أستاذ العلاقات الدولية الأستاذ
جامعة اليرموك

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع... التاريخ... ٢٢/٨/٢٠٠٥

إهداء

إلى...

من زرعاً في داخلي بذرة الطموح، وسانداني على طريق النجاح...

أبي وأمي

من وقتت بجانبني دائماً...

زوجتي "أماني"

أشقائي وشقيقاتي...

سهى وسائد ونسرين ومحمد وعلاء وأحمد وهديل وديمة

شكرو وتقدير

إلى مشرفي وأستاذي الدكتور عبدالله النفري ... الذي وقف إلى جانبي موجهاً ومشرفاً
ومرشداً ومعلماً .

إلى لجنة المناقشة من الأساتذة الكرام.

إلى كل من سهل مهمتي في البحث والدراسة.

الباحث

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
ب	قرار لجنة المناقشة.....
ج	الإهداء.....
د	شكر وتقدير.....
هـ	فهرس المحتويات.....
ز	الملخص باللغة العربية.....
١	المقدمة.....
٤	الإطار العام للدراسة (منهجية الدراسة) ومراجعة الأدبيات
٥	مشكلة الدراسة.....
٥	الدراسات السابقة.....
٧	منهجية الدراسة.....
٨	الباب الأول
	الإطار النظري للدراسة (تأصيل وتأطير المفاهيم)
	الفصل الأول : مفهوم العنف السياسي
٩	
١٠	المبحث الأول: الجذور الفكرية والتاريخية لظاهرة العنف السياسي
١٥	المبحث الثاني: تأصيل وتأطير مفهوم العنف السياسي
٢٢	الفصل الثاني
	الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة (نطاق الدراسة)
٢٣	المبحث الأول: الجذور الفكرية والتاريخية للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة (أيديولوجيا الإسلام السياسي)
٣٠	المبحث الثاني: تأصيل وتأطير مفهوم (الحركات السياسية الإسلامية)
٣٥	المبحث الثالث: نطاق الدراسة / مساحة العمل
٣٧	الباب الثاني
	موقف جماعة الإخوان المسلمين من العنف السياسي
٣٨	الفصل الأول
	مرحلة مؤسس الجماعة (حسن البنا) (١٩٢٨-١٩٤٩)
	(المرحلة الإخوانية الكلاسيكية)
	(المراوحة بين اللاعنف والعنف)

	الفصل الثاني
	مرحلة ما بعد (البنا) ١٩٤٩-٢٠٠٥
٤٩	(من الفراغ الأيديولوجي إلى الإخوان الجدد)
	المبحث الأول: مرحلة الفراغ الأيديولوجي والتنظيمي (١٩٤٩-١٩٥٤)
٥٠	(التيه الإخواني)
	المبحث الثاني: المرحلة القطبية والصدام مع السلطة السياسية (١٩٥١-١٩٦٦)
٥٥	(الخطاب الاستبعادي / الإقصائي)
	المبحث الثالث: مرحلة ما بعد (القطبية) (١٩٦٦-٢٠٠٥)
٦٤	(الإخوان الجدد من الأيديولوجيا إلى البراغمية)
	الباب الثالث
٦٩	موقف حزب التحرير الإسلامي من العنف السياسي
٧١	مدخل
٧٤	الفصل الأول
	قراءة تلصيلية في مفاهيم الحزب وأدبياته الفكرية
٨٠	الفصل الثاني
	آليات الوصول إلى السلطة لدى الحزب (أدوات الصراع السياسي)
	الباب الرابع
٨٥	موقف التيار (السلفي) من العنف السياسي
	الفصل الأول
٨٦	التيار السلفي التقليدي (الوهابية الكلاسيكية)
	الفصل الثاني
٩٤	التيار السلفي الجهادي (السلفية المقاتلة)
٩٥	مدخل
١٠٠	المبحث الأول: التجربة المصرية (تنظيم الجهاد .. نموذجاً)
١١٤	المبحث الثاني: ظاهرة (الأفغان العرب) وتنظيم (القاعدة)
	الباب الخامس
	الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة
١٢٧	بين العنف المشروع والعنف غير المشروع (جذلية المقاومة والإرهاب)
١٣٩	النتائج والتوصيات
١٤٧	المراجع
١٥٨	الملخص باللغة الإنجليزية

العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي

إعداد

مهند خليل موسى الكسجي

المشرف

الدكتور عبدالله النقرش

ملخص

تناولت هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي، هادفة إلى إظهار طبيعة العلاقة القائمة بين هذين المتغيرين من خلال الإجابة على تساؤل رئيسي مفاده: (هل العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي هي علاقة عضوية أم سببية / ظرفية ترتبط بأسباب ومسببات محددة؟) وذلك من خلال استقراء مواقف تلك الحركات من هذه الظاهرة كأداة لتحقيق الأهداف السياسية وما هي تبريراتها الفكرية والعقائدية لهذا الموقف.

ولقد تم استخدام (المنهج التحليلي) بصورة أساسية في هذه الدراسة لإيجاد معادلة محددة تربط الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي إلى جانب استخدام عدد من المناهج المساعدة.

وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها أن الحركات السياسية الإسلامية ليست كتلة متجانسة واحدة في مواقفها من ظاهرة العنف السياسي، وأنها إما تمتلك رؤية (توفيقية) أو (إقصائية) تجاه الآخر وهو ما يحدد موقفها من الظاهرة محل الدراسة، وأن (خطاب العنف) في البناء النظري لتلك الحركات يمثل (أيديولوجيا) متكاملة من النصوص والتأويلات والقراءات الفقهية والسياسية والمنظرين والجنود، وأنه خطاب (تركيمي) يحكمه نسق تاريخي وفكري معين، لتصل الدراسة إلى محاولة التأسيس لفرضيات جديدة في هذا المجال أهمها ما أسماه الباحث بـ (الظاهرة البركانية) في

تفسير السلوك العنفي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، وكذلك ما أطلق عليه الباحث اسم (الظاهرة اللادنية) (Ladinism) كإطار جديد لحركات العنف السياسي الإسلامية المعاصرة إلى جانب محاولة المساهمة في وضع خط (مفاهيمي - تأسيسي) فاصل بين (الإرهاب) والحق في (المقاومة).

"وأعظم خلاف بين الأمة في الإمامة ... إذ ما سلّ سيف في
الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان"^(١)

الشهرستاني

(الملل والنحل)

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت ٥٤٨هـ). الملل والنحل، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار
المعرفة، بيروت، (١٩٨٠)، ص ٢٤.

المقدمة

تعالج هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة و ظاهرة العنف السياسي من وجهة نظر سياسية وإن كانت مقرونة بأبعاد وطلال سوسيولوجية وفقهية وفلسفية. حيث تستعرض هذه الدراسة مواقف الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة المنتمية إلى التيار السني - العربي (جماعة الإخوان المسلمين، حزب التحرير الإسلامي، التيار السلفي بامتداداته المختلفة) من هذه الظاهرة التي تحولت إلى ظاهرة سياسية - سوسيولوجية يومية تعيش بين الناس وتحل مشاهد الفضائيات والانترنت وصفحات الجرائد.

وتتمثل أهمية هذه الدراسة في عدة جوانب، حيث أنها تنتمي إلى حقل (الفكر السياسي/النظرية السياسية) صممت تخصص (العلوم السياسية) وهو الحقل الذي يفتقر إلى الدراسات المتخصصة وكذلك الدارسين المتخصصين فيه مقارنة بالحقول الأخرى (علاقات دولية، حكومات مقارنة، قانون دولي) مما يجعل هذه الدراسة مساهمة في إثراء هذا الحقل المهم من حقول علم السياسة.

كما أنها تعالج أحد موضوعات (الفكر السياسي الإسلامي / الفقه السياسي) وهو المجال الذي يعاني كذلك من ندرة في النتاج الفكري وشح في الدراسات الأكاديمية المتخصصة مقارنة بتضخم الجوانب الأخرى من الفقه الإسلامي كالعبادات والمعاملات وغيرها، حيث ما زالت كتابات (الماوردي) في القرن الحادي عشر حول (الأحكام السلطانية) هي المرجع الرئيس في هذا المجال مع بعض المساهمات المعاصرة الشحيحة أو المؤجلة وقلة الدراسات الأكاديمية والجامعية الرصينة. ويكتسب الحوص في هذا الموضوع أهمية خاصة على اعتبار أن موضوع (الحركات السياسية الإسلامية) بات من لبرر الموضوعات المعاصرة التي تستحق الدراسة الأكاديمية بعد أن نجحت هذه الحركات في فرض نفسها كلاعب مهم في السياسة الدولية لا سيما عقب أحداث ١١/٩/٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية.

وهو الأمر الذي يتطلب دراسات أكاديمية - علمية رصينة ومحيّدة وموضوعية تتجنب السقوط في الخطاب الأيديولوجي المحلّز أو المياسي الملون أو الإعلامي الموجه ، وهي المهمة التي حاولت هذه الدراسة المساهمة في تحقيقها من خلال عملية فك وتركيب لخطاب العنف السياسي في البناء النظري والأيديولوجي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة موضوع الدراسة، أو بمعنى آخر من خلال تحليل مفردات (خطاب السيف) لدى تلك الحركات على اعتبار أن ذلك

الخطاب يمتلك معرذاته اللغوية والتأويلية والفلسفية الخاصة به، مما يجعل من دراسة تلك المعرذات وتفكيكها وتحليلها خطوة بالغة الأهمية في عملية فهم ذلك الخطاب المؤلج واستقراء ألياته وأدواته.

حيث عملت هذه الدراسة بداية على محاولة تأصيل وتطير مفهوم (العنف السياسي) وتبع جذوره الفكرية والتاريخية وكذلك مفهوم (الحركات السياسية الإسلامية) وتبع مسارها التاريخي والأيدولوجي ثم مناقشة ومحكمة موقف كل حركة من الحركات المشمولة بالدراسة من ظاهرة العنف السياسي لتصل الدراسة الى محاولة المساهمة في وضع خط فاصل ورسم الحدود بين مفهومي (الإرهاب) (كعنف سياسي غير مشروع) و (المقاومة) (كعنف سياسي مشروع) لا سيما أمام عملية حلط الأوراق التي تحيط بهذا الموضوع بحيث يتم تصوير (المقاومة) التي تمارسها حركات سياسية إسلامية ضد المحتل باعتبارها (إرهاباً) ويتحول رمورها الى (مطاردين) و (مطلوبين) في عملية تروير واصحة للحقيقة والتاريخ والعانور.

وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج وخلاصات هامة حول الإشكالية محل البحث قد يتم البناء عليها مستقبلاً في دراسات أكاديمية جادة تساهم في إغناء هذا الموضوع الهام.

الإطار العام للدراسة
(منهجية الدراسة)
ومراجعة الأدبيات

أولاً: مشكلة الدراسة

تحاول هذه الدراسة الإجابة على الإشكالية الرئيسية التالية:

هل العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي هي علاقة عضوية (أي أن العنف السياسي يمثل جزءاً عضوياً / عقائدياً في منظومة الفكر السياسي لهذه الحركات)، أم أنها علاقة سببية / ظرفية (أي أن اللجوء لاستخدام العنف السياسي من قبل هذه الحركات يرتبط بأسباب ومسببات ظرفية محددة)؟.

ونلك من خلال الإجابة على التساؤلات الفرعية التالية:

- ما هو موقف الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة من ظاهرة العنف السياسي واللجوء للقوة لتحقيق الأهداف السياسية لها وما هي تبريراتها الفكرية والعقائدية لهذا الموقف؟
- هل هناك نوع من التسق الفكري أو التاريخي الذي يربط بين حركات العنف السياسي المنتمية للإسلام السياسي يقصر ظهورها وتطورها ويمنحها نوعاً من التراكم الفكري أو التاريخي، أم أن كل حركة من هذه الحركات لها ظروفها الخاصة التي تعزلها عن غيرها وتمنحها طابعها الخاص؟

ثانياً: الدراسات السابقة:

لعل أهم هذه الدراسات السابقة:

- أبو زنيد، محمد سالم، (٢٠٠٠). موقف الإسلام من ظاهرة العنف. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس، القدس. "وهي رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في (الدراسات الإسلامية)، وتتناول موقف الإسلام من ظاهرة العنف من ناحية شرعية /فقهية بالدرجة الأولى، أي أنها تقدم تأصيلاً شرعياً وفقهياً لموضوع العنف استناداً إلى النصوص الشرعية الإسلامية".

- سعد ، حسين علي، (١٩٩٧). إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت. "وهي

تتناول إشكالية العلاقة بين النص الإسلامي الثابت والواقع المتغير في الخطاب الفكري للأصولية الإسلامية المعاصرة، أي محاولة ذلك الخطاب تكييف النص ليتلائم مع الواقع أو تكييف الواقع ليتلائم مع النص، وهي تتناول هذه الإشكالية من ناحية فلسفية ونظرية بحتة.

- سليمان، رضية، (١٩٩٦). الفكر السياسي في الإسلام: الفارابي والماوردي نموذجاً. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، سوريا. وهي تتناول الفكر السياسي الإسلامي التقليدي أو ما يعرف بالاحكام السلطانية من خلال استعراض كتابات كل من الفارابي والماوردي باعتبارهما أول من أصل فقهما في هذا المجال، وهي دراسة تنتمي إلى حقل الفلسفة السياسية).

- الطحطبة، زكي عمر، (١٩٩٦). مواقف الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع الأردني من قضية الديمقراطية. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن. "وهي رسالة تتناول موقف الحركات الإسلامية في الأردن تحديداً من مسألة الديمقراطية من خلال استعراض مواقفها المختلفة من المشاركة السياسية والانتخابات النيابية، وربط ذلك بالجانب الموسيولوجي / المجتمعي للمجتمع الأردني).

وبعد استعراض هذه الدراسات المتوفرة حول موضوع (الإسلام السياسي) عموماً فإن ما يميز هذه الدراسة أنها تتناول محورا أساسياً لم تتناوله سلفاتها وهو (العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي) حيث أنه من أصل (١١٤٨) رسالة جامعية مسجلة في مكتبة الجامعة الأردنية تحت موضوع (الإسلام) فإن هنالك (٤) رسائل فقط تناولت موضوعات ذات صلة بـ (الإسلام السياسي)، واحدة فقط منها قدمت في الجامعة الأردنية، ولم يتطرق أي منها إلى المحور الذي تتناوله هذه الدراسة، ولعل أقربها إلى موضوع هذه الدراسة تلك الرسالة المقدمة للحصول على درجة الماجستير في (الدراسات الإسلامية) في كلية الآداب في جامعة (القدس) والتي تناولت (موقف الإسلام من العنف) من الراوية الشرعية / الفقهية بالدرجة الأولى وليس من الراوية السياسية كما فعلت هذه الدراسة، أما بقية الدراسات فقد تناولت مواضيع وإشكاليات ذات طابع فلسفي أو اجتماعي تفيد هذه الدراسة في إطارها النظري والتأصيلي دون أن تتناول أو حتى تقترب من الإشكالية التي تعالجها هذه الدراسة، كما أن أيّاً من الدراسات السابقة لم يقدمها دارسون في العلوم

السياسية حيث قدمت تلك الدراسات من قبل دارسين في مجالات الدراسات الإسلامية أو الفلسفية أو الاجتماعية.

ثالثاً: منهجية البحث:

استخدمت هذه الدراسة بصورة أساسية (المهج التحليلي) المستخدم في دراسة النظرية السياسية وذلك في محاولة إيجاد معادلة محددة تربط بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي، وتحديد مدخلات هذه المعادلة وتحليل النتائج التي تم التوصل إليها وتحويلها إلى محرجات محددة.

كما استخدمت هذه الدراسة عدداً من المناهج الفرعية المساعدة، أهمها:

- **المنهج الاستقرائي:** وذلك في استقراء طبيعة الفكر السياسي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، وموقع مفردة (العنف السياسي) في ذلك الفكر.
- **المنهج التاريخي:** وذلك في دراسة التراكم والتطور التاريخي لظاهرة العنف السياسي لدى الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة.
- **المنهج الاجتماعي (السوسيولوجي):** وذلك في دراسة طبيعة البنى الاجتماعية التي لعبت دوراً في توليد ظاهرة (العنف السياسي) لدى الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة.
- **المنهج القانوني:** وذلك في دراسة طبيعة البنى القانونية للأنظمة السياسية التي تولدت في ظلها حركات العنف السياسي الإسلامية ودور تلك البنى في توليد ذلك العنف.
- **المنهج الفلسفي:** وذلك في محاولة وضع أطر فلسفية وفكرية لتفسير ظاهرة العنف السياسي لدى حركات الإسلام السياسي ومحاولة فهم الأسس العقائدية / الفلسفية لها.

الباب الأول

الإطار النظري للدراسة

(تأصيل وتأطير المفاهيم)

الفصل الأول

مفهوم العنف السياسي

المبحث الأول
الجدور الفكرية والتاريخية لظاهرة
(العنف السياسي)

إن الحديث عن (العنف السياسي) كمفهوم وممارسة يكتسب أهمية خاصة في هذا الزمان، حيث " يبدو (العنف) اليوم وكأنه يسيج الثقافة السياسية للأجيال الحديثة والمعاصرة ويرسم لها الترخوم! وشواهد ذلك لا تحصى في العالم المعاصر: إذ لا يكاد يخلو صراع من الصراعات السياسية من التعبير عن نفسه في صورة ما من صور العنف: مادياً كان أم رمزياً، عسكرياً كان أم سياسياً أم ثقافياً. وكأن السياسة توقفت عن أن تكون - كما هي في حقيقة أمرها - طقساً صراعياً سلمياً تتواجه فيه المصالح والاحتياجات على نحو لا تكون فيه طريق الغلبة دموية على وجه الضرورة. وقد كان لهذا أن اودى بقواعد السياسة ذاتها، وباستقلال حقلها في الاجتماع المدني، بحيث جحت - أو جح بها المنطق الجديد للصراع - إلى الصيرورة باباً من أبواب الحرب، ومرئحة من مراتب النشاط العسكري لا يقوم بها إلا أناس أشداء، غلاط، ينتزل الإكراه عندهم مرلة الإقناع، والإفشاء البيولوجي منزلة للتغلب الأيديولوجي^(١).

ولعل هذا ما دفع بعضاً من المراقبين والمحللين إلى تسمية هذا القرن بـ (قرن الإرهاب والعنف)^(٢) بدلاً من التسميات التقليدية له كالقرن الإلكتروني أو الإعلامي أو المعلوماتي أو غيرها، حيث أصبح العنف من أعقد مشكلات العصر التي تشغل شاعل الفكر الإنساني.

فمنذ وجود الإنسان على وجه الأرض ومشكلته الأساسية تتمثل في البحث الدائم والتفكير حول تفسير السلوك البشري، وتعد ظاهرة العنف من المشكلات النفسية الاجتماعية المعقدة التي تستدعي مثل ذلك البحث، كما تستدعي تقديم وجهات النظر المختلفة لتفسير تلك الظاهرة.

فقد ظهر العنف كتعبير وممارسة منذ القدم، حيث يقول (جودت سعيد): " كان ذلك - أي العنف - مع بداية العصر البشري، حيث كانت أول عملية اغتيال تلك التي قام بها لن آدم لأخيه"^(٣).

ويمكن وصف التاريخ في هذا الإطار بأنه ليس أكثر من سجل لجرائم البشر وحمقاتهم ومصائبهم^(٤) وقد وافق (فولتير) على أن لتاريخ ليس أكثر من صورة للجرائم والمحن الإنسانية^(٥).

(١) بتقرير . عبد الإله، (٢٠٠١). الإسلام والمسيحية (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي) (ط١)، دار البصائر: للمركز الثقافي العربي، ص ٧٧.

(٢) غرقشوف، (١٩٨٣). تحت فوهة الإرهاب، ترجمة سليم توما، موسكو: دار التقدم، ص ٥.

(٣) سعيد، جودت، (١٩٧٧). مشكلة العنف في العمل الإسلامي. (ط٢)، القاهرة: دار الإخصاص، ص ٢٨.

(٤) عبد الحميد، محمد حصر، (١٩٩٨) الاغتراب والطرف نحو العنف دراسة نفسية اجتماعية القاهرة: دار مجرب، ص ٦١.

(٥) سليمان، نين كيث، (١٩٩٣). العنصرية والإبادة وقبادة. عالم المعرفة. (١٧٦٤)، ص ٧.

فمحاولات العنف التي تصدر كسلوك من الأفراد سواء كان ذلك على المستوى الفردي أو الجماعي ما هي "الامحاولة لإثبات (الأنا) أو صراحة من (الأنا) لإثبات وجودها في ظل آخر، صراحة من الشخص الضعيف للإعلان أنه ما زال موجوداً ، وكان هذا يتفق مع (نيكارتية) جديدة مفادها: (أنا عنيف إذا أنا موجود)"^(١)!!.

أما (هوبر) فاعتبر أن العنف هو الحالة الطبيعية للمجتمعات باعتبارها (حرب الجميع ضد الجميع) ويطلق هذا المفهوم (الهوبري) من تفسيرات تقوم على أن الناس يتحركون بواسطة الرغبات نفسها، وهي رغبات مستبدة دون رحمة، والأغراض أو الوسائل القابلة لإشباع هذه الرغبات تمتاز بالمحدودية والندرة، وهذا التركيب من (الرغبة) و (الندرة) يؤدي إلى تنافس الناس مما يولد العنف المتبادل^(٢).

ورغم قدم ظاهرة العنف تاريخياً منذ (قابيل وهابيل) وتجاوز الصراع في أثينا القديمة لحدود (المحاورات) الإغريقية وحق (اغتيال المستبد) الذي نادت به بعض النظريات السياسية الإغريقية والرومانية كرد على سوء استخدام الحاكم لسلطته، حيث كتب كبار فلاسفة الإغريق (كسيوفون، أفلاطون، أرسطو) في تبرير هذا الاغتيال السياسي حتى اعتبره أرسطو جزءاً من (القانون الطبيعي) واعتبره (ديموسين) عملاً فيه كل (النقائي الديمقراطي)، إلى القانون الروماني المقدس الذي يجيز لأي مواطن قتل المستبد والذي وسعه (شيشرون)، إلى نظريات القديس (توما الاكويني) حول (حق الخروج على الأمير وحلعه ولو بالقوة) وهو ما استند اليه الزهنيان الدومينيكان أو اليسوعيون في صراعهم ضد الملكية المطلقة، إلى اعتراف (لوك) ومنطري الثورة الفرنسية بحق الشعب في الإطاحة بالحاكم المستبد (وهو الحق الذي نص عليه إعلان حقوق المواطن الصادر عن الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩، مادة ٢)، لتتزايد حركات الاغتيال السياسي والعنف في أواخر القرن التاسع عشر بظهور الحركة القومية في أوروبا^(٣).

إلى جانب ما حدثنا عنه أوراق (البرديت) المصرية عن أساليب العنف في الصراع الدموي بين الكهنة ومعارضيه، وثورة اليهود ضد الحكم الروماني في (القدس) من خلال جناحهم

(١) عبد المعتز، الاضطراب والنظر نحو العنف: دراسة نصية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) بوريكو، ف. و. بوسون، ر.، (١٩٨٦)، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص ٣٩٤.

(٣) الكيللي، عبد الوهاب، (١٩٨٦) موسوعة السياسة، (ط١)، (ج١)، بيروت: المؤسسة العربية، ص ص ٢١٧-٢١٨.

الديني المتطرف (السيكاري)^(١)، إلى التاريخ الإسلامي والذي يبدو مليئا بالعنف والعنف المصدا، مد اغتيال الخلفاء الثلاثة (عمر) و (عثمان) و (علي) و ظهور (الحوارج) و (الحشاشين) إلى جماعات العنف المسلح الإسلامية المعاصرة!! دون أن ننسى العنف الذي شهدته (أوروبا) قديما وحديثا منذ الحروب الدينية وعنف الكنيسة ضد معارضيه ومحاكم التفتيش المسيحية إلى العنف الشيوعي والنازي وحركات اليمين واليسار المتطرفة الحديثة.

إن العنف يمثل تعبيرا مباشرا عن التمرد، فالأيدولوجيا العنيفة أو الانفلاية تنظر إلى (الآخر) باعتباره شرا محصا لا بد من تدميره واستصاله كليا، وهي تتخذ في ذلك موقفا منسطا: فتعين (الشرا)، وتقرر ضرورة تدميره تدميرا كاملا^(٢)، والعنف لدى (الأيدولوجيات الانفلاية) يمثل ضرورة لسحق العدو، وحماية الأيدولوجيا نفسها، أي أن العنف يمثل استراتيجية هجومية ودفاعية في نفس الوقت، ومن هنا كان عنف (اليقوينيين) عقب الثورة العربية حينما تحولت (المقصلة) من رمز لظلم واستبداد العهد السابق إلى رمز لحماية مكتسبات الثورة الجديدة!! كما تحول (سار جوست) و (رويسير) من رفض فكرة (الإعدام) إلى ممارسة التعذيب وقتل المعارضين، لأنهما حملا أيدولوجيا قادت بديالكتيكها الحاصل إلى التعذيب والقتل!! وهكذا هي بهيات كل (أيدولوجيا إقصائية) تقوم على (تأثيم الآخر) وتكديسه، ومن هنا أمكن فهم كيف مارست وتمارس بعض جماعات العنف الإسلامية القتل العشوائي ضد الآخرين رغم أنها تستقي أيدولوجيتها من دين يفرز أن (امراة بخلت النار في "هرة" حبستها)!!.

وقد لازمت ظاهرة العنف جميع الثورات التاريخية، مما دعا (أفلاطون) إلى القول بأن "الأطراف المتخاصمة أثناء الثورات لا تحاول فقط أن تملك ما يملكه الآخرون بل تحاول أيضا أن تهش وتاكل الآخرين"^(٣)، وهذا (العنف العفائدي) أو (العنف المؤلج) أو (العنف الانفلاي) يمتلك قوتينه الخاصة التي لا تلبي باحتجاج الضمير الإنساني المحص غير المؤلج، فالمجتمع الجديد أو الإنسان الجديد الذي يسمى هذا العنف إلى تحقيقه يتطلب - من وجهة نظره - ثمنا كبيرا وضحايا ودماء، ومن هنا كتب (تيليكت) بأن (الدين) "يفتح أعماق الحياة الروحية في الإنسان، هذه الأعماق التي يعطيها عادة عبار حياتنا اليومية وضجيج عملنا، فتجعلنا نعاني المقدس، أي شيئا لا يمكن

(١) رشوان، حسين عبد الحميد، (١٩٩٧)، العنف والارهاب من منظور علم الاجتماع، القاهرة: دار المعرفة للجمعية، ص ٦٧-٦٨.

(٢) البيطار، ديم، (١٩٨٢)، الأيدولوجيا الثورية، (ط٢)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص ٦٧٩.

(٣) المستر نفسه، ص ٦٨٣.

لمسه، يثير الرهبة ويمثل المعنى اللانهائي، ومن هنا يشأ مجد الدين، ولكن إلى جانب ذلك، يشأ عاره أيضاً، لأنه يجعل طفوسه وقوانينه وعقائده... حقائق نهائية، ويصطهد أولئك الذين لا يخضعون لها^(١) ويطبق هذا القول على كل أيديولوجية انقلابية عيفة.

ومن (دوستويسكي) إلى (نيشيه) إلى (كامو) يرى تحديراً دائماً من أن الأيديولوجيات الانقلابية تطلب دائماً (كل شيء أو لا شيء) تحت مبررات ومسوغات عقائدية وسياسية تبرر الاصطهاد وتطر للعنف، ومن هنا جاء وصف (روبسبير) لعهد العيف بأنه عهد (استبداد الحرية)^(٢)!!

ويسحب ذات التحليل على (الأيديولوجيا الإسلامية) باعتبارها (أيديولوجيا ثورية) هدفت منذ قيامها إلى قلب الواقع (الجاهلي) وتعكيكه وبناء وتركيب نموذجها الإسلامي البديل على انقاصه، وهذا (الحسم) أو (القطع) في خطاب الأيديولوجيا الإسلامية هو الذي شكل المرجعية الفكرية لكثير من الحركات الإسلامية الاحتجاجية العيفة والتي مارست العنف السياسي كوسيلة لتحقيق تصورهما الفكري ونقله من حيز (الفكرة) إلى حيز (الواقع).

فحينما يعتقد شخص أو مجموعة فهم يمتلكون (الحقيقة المطلقة) فإن كل ما عدا تلك (الحقيقة) يغدو (باطلاً) يجب اجتثاثه، ومن هنا كان "الإيمان بحياسة الحقيقة المطلقة هو الطاقة الحيوية التي تنرود بها فكرة التكفير وتستمد منها الشرعية: إذ هي التي تدفع حاملها إلى التطوع لممارسة واجب يخاله شرعياً: حراسة العقيدة، وتنصيب محاكم تفتيش رمزية لمراقبة أفكار الناس، وعمار مدى الترامها بأحكام الدين بمكيال يختاره هو"^(٣). وفكرة (التكفير) هذه هي الالب الروحي لكل ممارسات العنف السياسي لدى الحركات السياسية الإسلامية التي مارست العنف المسلح ضد نظمها السياسية الحاكمة أو ضد مجتمعاتها، وهي تنتمي إلى نفس منظومة الأفكار (الإقصائية) و (الاستيعادية) التي حملتها (الأيديولوجيات الانقلابية) على اختلاف مشاربها وتصنيفاتها.

(١) القبطار، الأيديولوجيا الثورية، مرجع سابق، ص ٦٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧٤.

(٣) تقرير ١٠ الإسلام والسياسة (دور الحركة الإسلامية في صراع المجال السياسي)، مرجع سابق، ص ٩٨.

المبحث الثاني

تأصيل وتطير مفهوم (العنف السياسي)

من خلال استعراض ما كتبت حول مفهوم (العنف السياسي) ومحاولات تأصيله أو تأطيره، أمكن ملاحظة أنه لا يوجد اتفاق على تعريف معين للعنف عموماً والعنف السياسي خصوصاً، بل إن كثيراً من التعريفات تعاونت إلى حد التناقض، وهذا الأمر مقبول علمياً على اعتباره يتسجم مع "المنطق العام المتعلق بطبيعة التعامل مع المفاهيم والظواهر التي تندرج في إطار العلوم الاجتماعية حيث عدم الثبات والاتفاق على أسس محددة تحكم التعريف بتلك الظواهر"^(١)، أضف إلى ذلك أننا ونحن بصدد مفهوم العنف السياسي نجد أنفسنا إزاء مفهوم يحضغ في التعامل معه لمؤثرات عديدة ومتنوعة منها ما هو علمي ومنها ما هو أيديولوجي أو سياسي، وفي ذلك يقول الفيلسوفان (جرويدي Grundy) و (فايشتاين Weinstein) بأنه "لا يوجد تعريف دقيق واحد للفظ (عنف)"، إن رجال السياسة الذين يمثلون لقطاً اجتماعية مختلفة، وحتى نفس الأشخاص تبعاً للمعايير المرجوة في لحظة معينة، يعطون معنى مختلف للفظ (عنف) في أي أحدث ملموسة مرتبطة باستعمال العنف، وكل فريق من رجال السياسة يرى منبع العنف في التجربة المشتركة للحياة اليومية"^(٢).

إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود عدد من المساهمات المهمة في هذا المجال أو بالأحرى بعض محاولات (التأطير) و (التأصيل) لمفهوم (العنف).

أولاً: السياق اللغوي لمفردة (العنف)

من الساحة اللغوية/ اللغوية فإن كلمة (Violence) مشتقة من الكلمة اللاتينية (Violentia) والتي تعني "إظهاراً غير مراقب للقوة رداً على استخدام متعمد للقوة"^(٣).

أما (ابن منظور) في (لسان العرب) فيعرف (العنف) بأنه "الحرق بالأمر، وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق، وأعنف الشيء أحده بشدة، والتعنيف هو التقريع واللوم"^(٤).

وأما (المعجم العربي الأساسي) فقد عرف العنف بأنه "استخدام القوة استخدماً غير مشروع أو غير مطبق للقانون"^(٥).

(١) حريز، عبد الناصر، (١٩٩٦)، الإرهاب السياسي دراسة نظمية، (ط١)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤) ابن منظور، (١٩٥٦)، لسان العرب، بيروت: بيروت للطباعة والنشر، ص ٢٥٧.

(٥) العابد، أحمد، (١٩٨٩)، المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص ٨٧٢.

وأما (الموسوعة الفلسفية العربية) فأشارت إلى أن العنف هو فعل يعتمد فاعله على اغتصاب شخصية الآخرين، ذلك باقتحامها إلى عمق كيائها الوجودي، ويرغمها في أفعالها وفي مصيرها منتزعا حقوقها أو ممتلكاتها أو الاثنين معا^(١).

وأما (معجم العلوم الاجتماعية) فعرف العنف بأنه استخدام الصعط أو القوة استخدما غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير على إرادة فرد ما^(٢).

وأما (قاموس أكسفورد) فاعتبر أن العنف يمثل ممارسة القوة البدنية للإنزال أدى بالأشخاص أو الممتلكات^(٣).

ثانياً: (العنف السياسي) كمصطلح مركب

يرى (عد الوهاب الكيالي) في قاموسه السياسي أن (العنف) بهذا المعنى ليس مفهوماً أو لما يصبح بعد، على الرغم من كونه، كممارسة، قديماً قدم العالم، وهو يرى أن الحديث عن العنف السياسي يكاد أن يكون معاصراً من حيث التطوير والنقيض، فأول من حاول التفكير في العنف والتطوير له هو (جورج سوريل) في كتابه (تأملات حول العنف) في القرن التاسع عشر، في حين أن الفلاسفة القدماء لم يكونوا يتعاملون مع (العنف) من خلال هذه المقاربة، ولعل هذا ما يفسر - من وجهة نظر الكيالي - عدم تمييز اللغة اللاتينية بين (العنف) و (القوة) . ويشير - الكيالي - إلى ثلاثة (وجوه) للعنف: الوجه النفسي باعتباره يتخذ سمة اللامعقول والحروح عن الحالة الطبيعية، والوجه الأخلاقي باعتبار يمثل انتهاكاً لممتلكات وارراق وحرقات الآخرين، والوجه السياسي باعتباره استخداماً للقوة بهدف الاستيلاء على السلطة أو الانعطاف بها نحو أهداف غير مشروعة. ويقدم - الكيالي - مقارنة بين بطرة (سوريل) للعنف باعتباره (مشروعاً) وتمييزه بينه وبين (القوة) على اعتبار أن (القوة برجولية) في حين أن (العنف ثوري)، وبين بطرة (انغلز) في كتابه (نقص دوهريغ) والذي خصص فيه عدة فصول للعنف ناقش فيها طروحات (دوهريغ) للعنف السياسي باعتباره (العصر الأولي في التاريخ) وأنه (غاية) في حين يرى (انغلز) أن العنف السياسي (ليس أولاً) وأنه (يحتاج ويتطلب تحقيق شروط) وأنه (وسيلة)^(٤).

(١) الفكر، أدونيس، (١٩٨٦)، الموسوعة الفلسفية العربية، (ج١)، معهد الإنماء العربي، ص ٦٢٥.

(٢) بدوي، أحمد زكي، (١٩٧٨)، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتبة لبنان، ص ٤٤١.

(٣) Wilson, (1970) The Oxford Dictionary of English Proverbs. (3rd ed), U K Oxford University Press, p221.

(٤) كيالي، موسوعة السياسة، (ج٤)، مرجع سبق، ص ص ٢٥٥-٢٥٦.

في حين يرى اللواء الدكتور (أحمد جلال عر الدين) أن العنف السياسي "هو الذي يهدف إلى المساس بالنظام السياسي"^(١)، أي أنه يرى أن معيار التمييز بينه وبين الأنواع الأخرى من العنف هو اشتراك النظام السياسي كطرف فيه ومدى الخطر الذي يتعرض له هذا النظام سواء كان هذا العنف موجهاً منه أو موجهاً ضده.

أما (هارولد لينبيرج) فيرى أن العنف السياسي هو "أفعال التدمير والتخريب والحق الأضرار والحسائر التي توجه إلى أهداف أو ضحايا مختارة أو ظروف بيئية أو وسائل أو أدوات والتي تكون أثرها ذات صفة سياسية من شأنها تعديل أو تغيير أو تحويل سلوك الآخرين في موقف المساومة ولتي لها نتائج على النظام الاجتماعي"^(٢).

في حين يعرفه (ميللر) بأنه يشمل كل أنواع وصور الحروب المعروفة: الحرب ذات النطاق المحدود، والحرب واسعة النطاق، والعالمية، والحرب الشاملة"^(٣).

ويرى جانب من الفقه السياسي أن العنف السياسي هو (الاستخدام الفعلي للقوة أو التهديد باستخدامها لإلحاق الأذى والضرر بالأشخاص والإتلاف بالممتلكات)، بينما يرى اتجاه آخر أن العنف السياسي يمثل (تعبيراً عن أوضاع هيكلية بنيوية)، أي مجموعة من المعلومات والسمات الكامنة في البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، لذا يطلق عليه اسم (العنف الهيكلي) أو (العنف البنيوي) والذي يفقد ويفجر بدوره (العنف السلوكي) الصريح والذي يتصمم استخدام القوة أو التهديد بها للاحتجاج على هذه الأوضاع البنيوية والعمل على تغييرها"^(٤).

وهناك أشكال متنوعة من العنف السياسي فمنها (العنف الثوري) الذي يطر له الماركسيون ورايات الله في (إيران)، ومنها (العنف العرصوي) و (الانتفاضة) و (الانقلاب) و (العنف المؤسسي) و (الاغتيال السياسي) أو (اغتيال المستبد)، كما أن هناك عنفاً (هيكلياً) ناجم عن التفاوت الهيكلي في المجتمع وفي العالم ككل إلى جانب الشكل الأكثر وضوحاً في العنف السياسي وهو (المقاومة المسلحة)^(٥). في حين أن هناك من يقسم أنماط العنف السياسي إلى (عنف أسي من أعلى) أي

(١) عر الدين، أحمد جلال، (١٩٨٦). الإرهاب والعنف السياسي، (ط١)، القاهرة: دار الحرية، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) للمركز الفلسطيني لدراسات الإقليم، (٢٠٠٠). الفكر السياسي للحركات الإسلامية. القيزة، فلسطين، ص ٢٦.

(٤) لمتولي، مجدي، (١٩٩٥) العنف والشرعية في مصر القاهرة: هيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٥٠.

(٥) منتدي الفكر العربي، (١٩٨٧). العنف والسياسة في الوطن العربي، عمل: منتدي، ص ٤١.

(العنف الرسمي أو الحكومي) و (عنف قبي من أسفل) أي (العنف الموجه نحو النظام السياسي من قبل مجموعات دينية أو عرقية أو إثنية أو طبقية)^(١).

ثالثاً: مفهوم (العنف السياسي) في الفكر السياسي الإسلامي / (خطاب السيف)

أما في الفكر السياسي الإسلامي أو الفقه السياسي أو ما يعرف بـ (الأحكام السلطانية) فقد درج هذا الفكر على تناول ظاهرة (العنف السياسي) تحت مصطلح (البغي) أو (الحرابة) أو (الفتنة) أو (الحروج)، وفي إشارة إلى النزاع السياسي المسلح وخاصة بين طرفي (الحكم) أو - بلغة الفقه - (الإمامة): الطرف الحاكم (الإمام) والطرف المحكوم (الشعب) أو بعض فئاته، وهو النزاع الذي يعود تاريخه إلى صدر الإسلام، حيث عانى المسلمون عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام من كثير من حالات (البغي السياسي المسلح)^(٢)، بدءاً من (حروب الردة) في عهد الخليفة الأول (أبو بكر الصديق) والتي يراها بعض الدارسين للتاريخ الإسلامي على أنها حركة معارضة سياسية مسلحة ضد النظام السياسي كان عنوانها - وليس أصلها - رفض دفع الركاة للدولة، وأنه تم التعامل معها من قبل النظام السياسي باعتبارها خروجاً على (الدين) لا على (السلطة السياسية) فحصب، مما جعل النعصر يعتبر أن "حروب الردة" - في التاريخ الإسلامي الوسيط - كانت أول بيان (رسمي) يعلن ميلاد (أيدولوجيا التكفير)، ويقرر التعبير عن حكم التكفير بقتال الجهة التي يشملها ذلك الحكم، أي يقلل للتكفير من مجرد رأي وفتوى إلى إجراء مادي سياسي مباشر^(٣) وهو الأمر الذي فتح الباب واسعاً أمام الجميع - سلطة سياسية وحركات احتجاجية معارضة - لممارسة (العنف السياسي) تحت عباءة (التكفير)!! ثم لتأتي (الفتنة الكبرى) - كما دُعيت في التاريخ السياسي الإسلامي - والتي تمثلت في حالة المعارضة السياسية المسلحة ضد الخليفة (عثمان بن عفان) ونظامه السياسي قطلاً من اتهامات لهذا النظام بما يمكن وصفه بلغة العصر بـ (الفساد السياسي) ممثلاً بتشكيله لطبقة سياسية حاكمة من الأقارب قائمة على علاقات (الدم) لا (المواطنة)، وهي (المعارضة) التي تحولت إلى (تمرد مسلح) أدى إلى اغتيال (الخليفة) ليحدث التاريخ السياسي الإسلامي بعدها في حرب أهلية طويلة بدأت باغتيال (المعارضة السياسية) لـ (عثمان بن عفان) دون أن تنتهي باغتيال (تنظيم الجهاد) لـ (السلطات)، ومن اغتيال (السلطة السياسية) لـ (الحسين

(١) ديبسوف، ص ١٩٨٢، نظريات العنف في الصراع الأيديولوجي، ترجمة سحر سعيد، دمشق، دار دمشق، ص ٩٤.

(٢) حسن، عبد الملك منصور، (٢٠٠٢)، البغي السياسي: دراسة للنزاع السياسي الداخلي المسلح من منظور إسلامي، (ط ٢)، صنعاء: مؤسسة القديسة للحوار بين الحضارات، ص ٥.

(٣) بلقير، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٨٩.

بن علي) وإعدامها لـ (عبدالله بن الزبير) دون أن تنتهي باغتيال السلطة السياسية لـ (حسن البنا) وإعدامها لـ (سيد قطب)، مروراً بحروب (الجمال) و (صفيين) و (كرنلاء).

ثم لتأتي المحطة الثالثة والتي تمثلت في (الحوارج) الذين خرجوا على السلطة السياسية الممثلة بـ (علي بن أبي طالب) وتحولوا إلى (معارضة سياسية مسلحة) لنظامه السياسي ليفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور حركات (الرفص) الإسلامية التي مارست العنف السياسي ضد الأنظمة الحاكمة بدءاً من حركة (عبدالله بن الزبير) ضد النظام السياسي الأموي - المرواني وليس انتهاء بحركات (جهيمان العتيبي) و (الجهاد) و (الجماعة الإسلامية) و (التكفير والهجرة) و (تنظيم القاعدة)، أي من (عبدالله بن الزبير) إلى (أسامة بن لادن).

وقد تناول علماء الفقه الإسلامي المعاصرون ظاهرة (العنف السياسي)، لا سيما في صورتها الموجهة من (أسفل إلى أعلى) أي العنف الموجه ضد النظام السياسي، تحت مسميات عدة:

فقد أطلق (محمد عمارة) عليه مصطلح (الخروج على الحاكم) أو (الخروج المسلح)^(١) أو (النهوض)^(٢)، في حين سماه (عبد القادر عودة) : (الحرب الأهلية)^(٣)، أما (تقي الدين السبهي) فقد أطلق عليه وصف (حركة تحريرية لتصحيح الأوضاع)^(٤)، في حين أسماه (محمود الحالدي) : (ثورة مسلحة أو انقلاب)^(٥)، أما (محمد خير هيكل) فقد أطلق عليه أوصافاً متعددة مثل: (الثورة الإسلامية، الثورة المسلحة، الملحمة، الفتنة، قتال الظلمة، قتل الأمراء، القيام على الحاكم، السيف)^(٦)، ويرر خطاب (العنف السياسي) في الفكر السياسي الإسلامي بمفرداته وأدبياته وحركته الخاصة ليشكل ما عرف بـ (خطاب السيف) أو (الخطاب السيفي) أو (رأي أهل السيف) أو (فقه الملحمة) في مقابل خطاب (الاعتدال) أو (الخطاب السلمي) أو (رأي أهل الصبر) أو (فقه المرحمة).

(١) عمارة، محمد، (١٩٧٩). الإسلام وفلسفة الحكم. (ط٢)، بيروت: المؤسسة العربية، ص ٦٤٣.

(٢) عمارة، محمد، (١٩٨٠). الإسلام والثورة. (ط٢)، بيروت: المؤسسة العربية، ص ١٣.

(٣) عودة، عبد القادر، (دكت). التشريع الجنائي. (ج١)، بيروت: دار فكتب العربي، ص ١٤٩.

(٤) السبهي، تقي الدين، (دكت). نظام الحكم في الإسلام. منشورات حزب التحرير، ص ١١١.

(٥) الحالدي، محمود، (١٩٨٤). معالم الخلافة. (ط١)، بيروت: دار الفيل، ص ٢٢٧-٣١٠.

(٦) أبو زيد، محمد سالم، (٢٠٠٠). موقف الإسلام من ظاهرة العنف. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة القدس، القدس، ص ١٦٣.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن هاتك اشكالية مهجية تتمثل في تلازم مفهومي (العنف السياسي) و (التطرف) في الكتابات التي تتناول ظواهر العنف السياسي الإسلامي باعتبار أن المفهومين يتلزمان تلازماً (ماهوياً) وأن بينهما علاقة طردية ثابتة، وهذا الأمر غير صحيح مهجياً، فالتقاطع الحاصل بين المفهومين لا يسقط عن أي منهما استقلاليتيه في الدلالة والطبيعة، و (التطرف) ليس بالضرورة أن يقود إلى (العنف)^(١) - وإن كان ذلك ممكناً - فحزب الله و (حماس) مارسا عنفاً مسلحاً دون أن يكونا متطرفين فكرياً، وجماعة الإخوان المسلمين مارسست عنفاً مسلحاً ضد الإنجليز دون أن يكون فكرها متطرفاً، في حين أن حركات مثل (السلفية الوهابية) و (حزب التحرير) لم تمارس العنف رغم تطرفها الشديد في مبادئها ومواقفها.

ويمكن القول - في نهاية هذا الفصل - أنه، وبصورة عامة، فإن (العنف السياسي) يشتمل على ثلاثة مكونات أساسية، هي:

أولاً: وقائع وأحداث وممارسات يمكن أن تتخذ من قبل الأفراد أو الجماعات ضد (النظام السياسي) أو أحد رموزه (العنف الشعبي)، أو من قبل النظام السياسي ضد المواطنين أو فئة منهم (العنف للرسمي).

ثانياً: الاستخدام العفلي للقوة (شغب، تمرد، ثورة، اغتيال، حالة طوارئ، تعذيب، اعتقال، اعدام، محاكم عسكرية، تصفية جمدية...).

ثالثاً: وجود هدف أو غرض (سياسي) مثل إلغاء قرار سياسي أو التأثير عليه أو تعديله، أو تغيير أشخاص سياسيين، أو توسيع نطاق المشاركة السياسية، أو إسقاط النظام السياسي، أو فرض سلطة وهيبة الدولة^(٢).

(١) بتقرير الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٨١-٨٢.

(٢) للمركز الفلسطيني لدراسات الإقليميه، الفكر السياسي للحركات الإسلامية، مرجع سبق، ص ٢٧.

الفصل الثاني

الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة

(نطاق الدراسة)

المبحث الأول

الجزور الفكرية والتاريخية للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة
(أيدولوجيا الإسلام السياسي)

تواجه الباحث في المسألة الدينية / العقائدية إشكالية منهجية هامة تتمثل في محاولة التوفيق بين (المقدس) و(المدنس)، (المعقول) و (المنقول) ، (العلمي) و (العيني)، وفي هذا يقول (هوع دينيه): "نحن ننشر دراسات حول تاريخ الأديان لأن ثقافتنا التي يمكن تسميتها (أوروبية) أو (غربية) أو (علمانية) نفتقد الحيز الجغرافي أو الذهني المقدس، كما نفتقد أو فقدت كل ارتباط معنوي بالدين. فالمقدس الحاصص للتحليل والتشريع تبطل قدسيته بالمعنى الصارم للعبارة ويتحول إلى دنيوي أو مدنس"^(١)، ويصيف (دينيه) أن "المكان الوحيد الذي يمكن للأنثروبولوجيا الدينية أن تتكلم فيه عن المقدس هو مكان خارجي وبالتالي دنيوي، هذا هو التناقض والارذالية القاسية والتي يؤمل في المقابل أن تكون خصصة"^(٢).

ورغم الفارق الجوهرى بين (الإسلام) كأيدولوجيا شاملة و(المسيحية) كعقيدة روحية، فإن الفكرة السابقة حول إشكالية أو جدلية (الديني) و (الدنيوي) تبدو على قدر من الصحة حينما تتم محاولة (تأسيس المقدس) بمعنى تجسيده وتجسيمه على أرض الواقع وتناوله بالتحليل والتشخيص العقلي والفكري.

ويرى المفكر الإسلامى (حسن حنفي) أن (الدين) ليس مجرد تعبير نظري في رؤية العالم فقط، كما أنه ليس مجموعة من الممارسات والطقوس والشعائر الفردية والجماعية رمزية الدلالة، و(الدين) كذلك ليس مجموعة من المؤسسات السلطوية لرجال الدين، بل هو وسيلة للتعبير الاجتماعي والسياسي والثقافي، وحركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مصطلهة أو مهمشة في المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان، حيث كان الدين - بهذا المعنى - أداة لتحرير الشعوب من تحرير اليهود من قبضة فرعون وخروج إبراهيم عليه السلام واتباعه من شمال العراق إلى الحجاز هرباً من عبدة الأصنام. كما كان الدين وسيلة لتوحيد الأوطان والثقافات كما حدث في الجزيرة العربية، كما أنه وسيلة للتحرر الثقافي من تحرير آدم من غواية إبليس إلى تحرير عيسى عليه السلام لبني إسرائيل من طغيان الكهنة ومن تحويل (المعبد) إلى (تجارة) وتأسيس (عهد جديد) يقوم على المحبة والطاعة بدلاً من (العهد القديم) الذي يقوم على الاختيار والاحتصاص. ومن هنا يرى (حنفي) أن كل ادعاء بأن لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلط أي حركة معارضة باسم الدين تقصي عليه وتهدد امتيازاته، وكذلك عزل

(١) دينيه، هوع، (١٩٩١). الإسلام والمقدس. موهب. (٦٥ع)، ص ١٠١.

(٢) المستر بس، ص ١٠٥.

السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسي ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة
لشريعة أو قانون، فالقول بفصل الدين عن السياسة هو (قول سياسي) أيضاً على نحو سلمي صد
الصلة بين الدين والسياسة، فالدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه، وإن الصراع
بين ما هو (ديني) وما هو (سياسي) هو (فعل سياسي) يريد (رجل الدين) منه إقصاء السياسي
ليحتكر الدين، ويريد (رجل السياسة) منه إزاحة الديني ليفرد بمكاسب الحكم^(١).

ومن هذا التحليل الذي يقدمه (حسن حفي) يمكن أن نستنتج مبررات ودوافع ذلك الصراع
الأزلي بين رجال الدين ورجال السياسة ومحاولات كل منهما إقصاء الآخر أو - على الأقل -
احتواءه، ومن هنا يمكن كذلك فهم ذلك العنف المتبادل الذي ميز علاقة الطرفين عبر التاريخ منذ
الصراع بين (الأنبياء) و (الملوك) إلى صراع (الكنيسة) مع (الأمراء) وحتى صراع (الحركات
الإسلامية) مع الأنظمة السياسية منذ صدر الإسلام وحتى وقتنا الحاضر.

ولقد تعددت التفسيرات لأسباب وجذور قيام الحركات السياسية الإسلامية أو ما يعرف بـ
(الإسلام السياسي) حيث يرى (أوليفيه روا) أن "(الإسلاموية) ليست مجرد انبعاث مضلل لتقاليد
قديمة، بل إن ممارستها يندرج في إطار تواصل مردوح: الأول هو تواصل المطالبة الأصولية
المتمحورة حول الشريعة وهي قديمة يقدم الإسلام نفسه ومجددة أبداً لأنها لم تتحقق قط: مطالبة لا
تقي المصلح والرفيق والخطيب ضد فساد الأرملة والأمراء وصد إهمال النصوص المقدسة
وصد النفوذ الاجنبي والانتهازية السياسية"^(٢). وأما التواصل الآخر والأقرب عهداً فيراه (روا) في
"تواصل العداء للاستعمار والامبريالية والذي أصبح اليوم عداء للعرب ليس إلا. فالجماهير التي
كانت تتظاهر في القاهرة وطهران في الخمسينات تحت راية العلم الأحمر أو العلم الوطني هي
نفسها التي تسير اليوم تحت الراية الخضراء"^(٣).

حيث يعتقد (روا) أن (الإسلاموية) نزعة (عالم ثالثة) أي أنها تنتمي للعالم الثالث وخطابه
السياسي المعادي للعرب الرأسمالي، وبالتالي فهو يحاول أن يرسم خطاً متصلاً يربط بين الحركات
العالم ثالثة الثورية علمانية وماركسية وقومية وبين الحركات الإسلامية المعاصرة على اعتبار أن

(١) حفي، حسن، (٢٠٠٢) الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة. في مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية
(محرر)، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط١، (ص. ٥٥-٥٧)، أبو طيبي مركز
الإمارات.

(٢) روا، أوليفيه، (١٩٩٤). تجربة الإسلام السياسي ترجمة بصير مروة، (ط١)، بيروت: دار السقي، ص ١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

الثانية هي امتداد للأولى في ممارستها الثورية، وفي هذا الطرح حلط كبير إذ أن الأسس والمرجعيات الفكرية وبنية الخطاب السياسي والفكري هي على طرفي نقيض بين تلك الحركات، بل يتناسى (روا) أن تقاطع عداء الحركات الإسلامية للعرب الأمبريالي مع الحركات الثورية الأخرى لم يمنع هذه الحركات الإسلامية من الاصطدام العنيف مع الأنظمة التي تمثل تلك الحركات الثورية كنظام (جمال عبد الناصر) الثوري ذو الطبيعة القومية - الاشتراكية أو نظام (حافظ الأسد) أو (صدام حسين) ما يؤكد بوصوح أن نظرية (روا) هي تفسير ظهور الحركات الإسلامية السياسية بالعداء للغرب وكاستمرار للحركة الثورية اليسارية هي نوع من (التلفيق) البعيد عن الواقع. والحركات السياسية الإسلامية تمتلك الدوافع والمبررات الذاتية لظهورها وتناميها كما أنها تمتلك المرجعيات الفكرية الخاصة بها والتي تشكل خطابها السياسي والأيديولوجي أي أنها تمتلك تراكها التاريخي الحاص دون حاجة للبناء على الأسس السابقة من قومية أو شيوعية أو علمانية.

وعبر التاريخ الإسلامي، وكلما نشأ إحساس لدى فرد أو فئة من الفقهاء أو ذوي الحساسية الخاصة في فترة ما أن (التوحيد) أو مفهوم (العبودية) أو (الحاكمية) يتعرض للتهديد الداخلي أو الخارجي، تقوم حركة (أحيائية) ذات طابع شعائري للتنقية أو العودة أو بلعة الإسلاميين: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتختلف مسارها وطرائقها ووجوه اهتمامها باختلاف الوضع الثقافي السائد. وهذه الحركات تمارس تأثيراً سياسياً لكي تنفذ برنامجها الديني وليس السياسي بالدرجة الأولى، ولعل (التسييس) الشديد في الحركات الإسلامية المعاصرة ناجم عن تحول هذه الحركات بفعل الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى حركات شعبية عريضة فاصطدمت بالسلطة السياسية التي تشعل المساحة نفسها، ومع ذلك بقيت لعة هذه الحركات وأهدافها دينية وعقائدية وشعائرية ورمزية^(١).

ويرى (توفيق المدني) في محاولته إيجاد (علاقة) بين قيام (الدولة التسلطية) وبرور (الإسلام السياسي) في المنطقة العربية أن مثل التحديث في العالم الثالث، وهزيمة الحركة القومية العربية العلمانية، أدى إلى تسيد الدولة التسلطية على المجتمع، واحتلال الحركة الإسلامية الأصولية مكان القومية العربية، وحلول الشعور الديني محل الوعي القومي أو الاشتراكي، وفي وسط هذه الاتهامات التي سببتها الدولة القطرية التسلطية، بررت الحركة الأصولية الإسلامية كعقيدة خلاص

(١) الحيدري، هشام، (٢٠٠٠). الإرهاب. (ط١)، القاهرة: دار المصرية اللبنانية، ص ٥٦.

وتحرير، وليدولوجيا للجماهير البرجوازية الصغيرة وامتدادها البروليتاري^(١). وهو ما تحدث عنه الدكتور (هشام شرابي) حينما اعتبر أن الانشقاق الطبقي الذي أصاب الطبقة الوسطى العربية - في ظل الدولة السلطانية - قد صاحبه اتجاه أيديولوجي جديد بالغ الأهمية، إذ اتجه جزء من جماهير البرجوازية الصغيرة نحو الحركة الأصولية الإسلامية^(٢).

في حين يرى محللون آخرون الموضوع من زاوية معاكسة تماماً، حيث يرون أن ظهور الحركات الإسلامية يمثل استعادة لبعود توجهات إسلامية تاريخية معينة، وهي تحديدًا الاتجاه (الحنبلي) الذي جسده أفكار (ابن تيمية) واستعادته (الحركة الوهابية) في القرن الثامن عشر، وهو الفكر الذي يتميز - وفقاً لهذا التحليل - بأنه (بنوي تبسيطي)، وهذا بدوره يفسر كون الدول الأساسية التي دعمت الصحوة الإسلامية وحركات الإحياء الإسلامي، هي السعودية وليبيا، وهي الدول نفسها التي كانت مسرحاً لثورات حنبلية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الوهابية في الأولى والسوسنية في الثانية)، ومن الواضح أن هذه النظرة لجذور الحركة الإسلامية السياسية صيغة وتعسفية، فالحركة (السوسنية) بداية هي حركة (صوفية) وليست (وهابية)، كما أن الحركات السياسية الإسلامية الحديثة انطلقت من مصر وباكستان وهما دولتان حصريتان^(٣).

ومع ذلك فإن هالك قدراً من الصحة في الربط بين ظهور بعض الحركات السياسية العربية الثورية (دات الطابع العيف) سواء كانت قومية أو إسلامية وبين المشأ الريفي أو البدوي لقياداتها الفكرية والسياسية وهو الأمر الذي انعكس على مستوى وطبيعة حطائها الفكري والسياسي، ولعل المفكر البحريني (محمد جابر الأنصاري) قد أجاد وأسهب في الحديث عن هذه الإشكالية في كتابه المختلفة حول غياب (المجتمع المدني) و (المدنية) وظاهرة (تزييف أو بدنة المدينة) بدلاً من (تمدين الريف أو البلدية) و (مواطن الخلل) في البنيان السياسي في العالم العربي^(٤)، وكذلك المفكر المعربي (محمد عابد الجابري) في مقاربتة لنظريات (ابن خلدون) في (سوسيولوجيا الدولة) في التاريخ الإسلامي^(٥).

- (١) المتبسي، توفيق، (١٩٩٨) الجزائر: الحركة الإسلامية والدولة المستقلة. (ط١)، الكويت: دار فخر لمن نلتحق من ١٢.
- (٢) شرابي، هشام، (١٩٨٧). البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (ط١)، بيروت: دار الطليعة، ص ١٢٤.
- (٣) الأهدى، عبد الوهاب، (٢٠٠٢) الحركات الإسلامية المتشابهة والسلوك وملاصقات الواقع في مركز الأبحاث للدراسات والبحوث الاستراتيجية (محرر)، الحركات الإسلامية وآثارها في الاستكثار للسياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص ٣٣.
- (٤) أنظر: الأنصاري، محمد جابر، (٢٠٠٢) العرب والسياسة. من الخلل؟ جذور العطل العميق. (ط٢)، بيروت: دار الساقي.
- (٥) أنظر: الجابري، محمد عابد، (١٩٨٤). العصبية والقدرة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. (ط٤)، الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

في حين يرى (عبدالله النفيسي) أن هناك سلسلة من الأسباب التي أدت إلى بروز الحركات الإسلامية كحركات احتجاجية رافضة وبالتالي اصطدامها بالنظم المياسية، ومن هذه الأسباب تزايد عمليات التغريب والعلمنة مما يحول النظام السياسي إلى نموذج معادي للطاهرة الإسلامية وجنودها الفكرية والقيمية والحضارية، وكذلك عمليات الهجرة الواسعة من الأرياف إلى المدن مما يحولها إلى أحزمة من الفقر والبطالة بسبب عدم قدرتها على استيعاب تلك الهجرات وبالتالي تتحول تلك المدن إلى بيئة مناسبة لعمل التيارات الإسلامية، ويصبح (الدين) ملاذاً لجماهير المحرومين. ومن ضمن الأسباب أيضاً ضعف القوى السياسية غير الإسلامية (الليبرالية أو اليسارية) وضعف قواعدها الاجتماعية وعدم فعالية خطتها السياسي مما يترك الساحة للتيارات الإسلامية لتجديد الأنصار، إلى جانب الثورة الإسلامية الإيرانية التي تحولت إلى نموذج وحض دافئ للتيارات الإسلامية الصاعدة، وكذلك الاحتراق النفسي الذي سببته ريادة (السادات) للقدس و (اتفاقية كامب ديفيد) مما أدى إلى تحفير التيارات الإسلامية، وقد ترافق ذلك مع (الطفرة النفطية) وريادة الدعم المالي السعودي والحليجي للحركات الإسلامية، وأخيراً علمية طاهرة (الأحياء الديني)^(١)، على عكس الطرقات التي بشرت عقب سقوط جدار برلين بانتهاء عصر الإيديولوجيا و(موت الأيديولوجيا) و (انتصار التكنولوجيا على الأيديولوجيا).

ويمكن القول أن فترة السبعينيات والثمانينيات قد شهدت حالة من (الفيضان الحركي) في عمليات الأحياء والرفض الإسلامي^(٢)، والتي ترجمت نفسها إلى حركات سياسية إسلامية لا زال تأثيرها السياسي مستمراً - سلباً أو إيجاباً - حتى اليوم.

كما أن رد فعل الأنظمة السياسية العربية والإسلامية على هذه الطاهرة من خلال سياسات النفي والمحاصرة ومحاولة توظيف الدين توظيفاً كاريكاتيرياً لتعريض شرعيتها، مع غياب فرص التعبير والتعبير السياسيين، ومع مباشرة الإرهاب والاصطهاد لكل رأي معارض، هو الذي دفع ويدفع بعض التيارات الإسلامية لأشكال من العنف والعلو كرد فعل لعنف آلة الدولة وللتطرف الديني الذي يظهر على رسميتها، وبعض بعض التيارات الإسلامية تلجأ الدولة إلى تجريم الطاهرة الإسلامية والقوى الممثلة لها وتوكل أجهزة الأمن لمعالجتها على اعتبار أنها طاهرة انحرافية -

(١) النفيسي - عبدالله - (١٩٩٥)، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية. (ط١)، فكريت - شركة للربيع للنشر، ص ٩-١١

(٢) احمد، رفعت سيد، (١٩٩١)، قناترون، لندن: ربيع للنشر، ص ٤٥

إجرامية، ويدخل بذلك المجتمع السياسي العربي الإسلامي في حلقة شريرة لا نهاية لها من التقاتب العنيف^(١).

ويمكن القول أن نشأة الحركات الإسلامية تعكس واقع مجتمعتها من حيث هي نتاج لتأثير الحداثة في هذه المجتمعات أولاً، وتعبير عن بنية هذه المجتمعات انطلاقاً من الوظيفة التي تؤديها في هذه المجتمعات ثانياً. ولهذه الحركات جذور فكرية وتاريخية تستند إلى مفاهيم عقائدية في الإسلام (البعث والتجديد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وتتسبب إلى تراث حركات تاريخية وفكرية ما زالت تتمتع بنفوذ وقبول. وتعكس هذه الحركات طبيعة السلطة الدينية في الإسلام مثلما تعبر عن أزمة في المواقع التقليدية لهذه السلطة، وخصوصاً نهاية الدور الديني للسلطة السياسية أو تراجعها، وانحسار وتراجع الدور القيادي للعلماء في المجالين الثقافي والأخلاقي. وتأتي أهمية هذه الحركات وما تتمتع به من نفوذ من الطبيعة الوظيفية لها، إذ أنها تؤدي دوراً حيوياً تفرسه طبيعة هذه المجتمعات وتركيبها الثقافية والاجتماعية^(٢).

(١) الشبلي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية. مرجع سابق، ص ٨-٩.

(٢) الأندلي، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية، النشأة والتطور وملابسات الواقع، مرجع سابق، ص ٥٢.

المبحث الثاني

تأصيل وتأطير مفهوم (الحركات السياسية الإسلامية)

إن مفهوم (الحركات السياسية الإسلامية) يمتاز بنوع من الغموض كما أنه مفهوم (مفصّل) و (اشكالي)، فمجرد محاولة التّأصيل والتّأطير لهذا المفهوم يُلزم النّاحث بمسلمات وافتراضات عدة تبدأ من قبول الوصف الدّائمي لهذه الحركات بأنّها (إسلامية)، وتتمر عبر رسم الحدود بين (إسلامية) هذه الحركات و (لا إسلامية) غيرها^(١).

وبما لنا نتحدّث عن (طيف) واسع من الحركات والجماعات والتّنظيّمات التي تنضوي تحت هذا المفهوم، فإن أي (تعميم) لن يكون دقيقاً أو صائباً، ومع ذلك يمكن القول أن مصطلح (الحركات الإسلامية) - ويفضل بعض الباحثين مصطلح (الأصولية) ترجمة عن المصطلح الإنجليزي (Fundamentalism) بينما يفضل آخرون تعبير (الإسلاموية) ترجمة عن المصطلح الإنجليزي (Islamism) - يطلق على (الحركات التي تنشط على السّاحة السياسيّة، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العلّمة والحلّة على حد سواء، وتلّوىء في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسيّة والاجتماعيّة الأخرى التي ترى أنّها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام^(٢).

ويرى الدّكتور (رضوان السّيد) أن هذه الحركات التي يطلق عليها اسم (حركات الإسلام السياسي) هي تلك الحركات التي تصرّح بهدف معلّن هو السّعي بشقّي الوسائل المتاحّة لإقامة الدولة الإسلاميّة التي مضمونها تطبيق الشّريعة الإسلاميّة، وتملك بنية تنظيميّة علنيّة أو سرّيّة، وتحظى بدعم جماهيري يحتلّ من قطر لآخر ومن ناحية أخرى من حيث الحجم والفعاليّة لكمة صالح لأن يتحدّد أساساً لإقامة النظام السياسي الإسلامي المنشود^(٣). كما أن (السّيد) يرى أن الحركات الإسلاميّة، النضالي منها والمعتدل، تمتلك بنية تنظيميّة صلبة قد تكون هي التجربة الحزبيّة الأولى في الوطن العربي بالمعنى اللّيبني للحزب، ولأنّها أحزاب عفانيّة وهي الأكثر غير مشروعة لذلك تعمل سرّاً وتتعرّض باستمرار لصعط السّلطات... واستثناء الشّيخ (حسن البنا)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، ما عرفت الحركات الإسلاميّة شخصيات كاريّميّة بارزة، فالكاريّما فيها هي (كاريّما الجماعة) التي يسودها مدّا الطّاعة للأمير أو العرشد الذي يختار عن طريق الانتخاب والبيعة. وأما مصادر فكرها فالقرآن والسّنة، وفيما عدا هذين المصدرين تختلف

(١) الألفدي، عبد الوهاب، الحركات الإسلاميّة: نشأة والملول وملابسات الواقع، مرجع سبق، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣) السّيد، رسول، (١٩٩٥) حركات الإسلام السياسي والصراع على السّلطة في الوطن العربي، قدسور، عم، ع ١٠١٠٨، ١٤ تشرين أول، ص ٣٨.

المرجعيات باختلاف التنظيم، فالرايونيكاليون الماضلون - وهم موجودون في كل الحركات مفصلين عن التيار الرئيسي أو إلى جانبه - يرجعون بالإضافة للقرآن والسنة إلى ابن تيمية وابن كثير وابن قيم الجوزية من القدامى وإلى سيد قطب من المحدثين، أما جماعات التيار الرئيسي فتقول بالاجتهاد أيضاً والتركيز على الاستمداد المباشر من القرآن والسنة، لكنها تتجنب منذ الثمانينيات سيد قطب وتعود للإفادة من تراث الإصلاحية الإسلامية مارجة في ذلك بين منهج (مقاصد الشريعة) و منهج (التأصيل) والمنهج (القياسي التقليدي) في مقارنة النصوص وتنزيلها على الوقائع^(١).

وأما (رفعت سيد احمد) فيرى أن (الحركة الإسلامية) هي نظام منفتح وغير مفيد وعالمي النطاق يقوم فيه الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعي في سبيل إعادة توحيد الأمة في إطار نظام سلوكي وعملي ذي هدف^(٢).

وأما (أوليفيه روا) فيرى أن (الحركة الإسلامية) تشتمل على مجمل المجموعات الناشطة المعاصرة والتي تشترك - مهما بلغ تفرقها - في إدراج عملها ضمن إطار المفاهيم التي وصفها مؤسس حركة الإخوان المسلمين المصري حسن البنا وأبو الأعلى المودودي الذي أنشأ في سنة القارة الهندية حزب (جماعت اسلامي)، أما الفكر الشيعي الثوري فإنه يشترك مع الإخوان المسلمين في نقاط عديدة إلا أنه يبقى ذا خصوصية (أنه أكثر يساروية وأكثر ارتباطاً برجال الدين، وكان من ملهمي هذا الفكر إية الله الحميني وإية الله باقر الصدر وإية الله طالقاني وعلي شريعتي)^(٣).

في حين يرى (عبد الوهاب الأفندي) أنه يمكن تعريف الحركات الإسلامية بأنها تلك الحركات التي تؤمن بشمولية الإسلام لكل نواحي الحياة، وتتصدى لقيادة ما تراه جهداً لازماً لإعادة تأكيد هذه الشمولية في وجه تراخي المجتمع وتقصير القيادات والمؤثرات السلبية ومكائد الأعداء. وهي بهذا تدعي لنفسها دور القيادة الأخلاقية للمجتمع متحدية بذلك القيادات السياسية والدينية التقليدية معاً^(٤).

(١) السيد، حركات الإسلام السياسي والصراع على السلطة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) احمد، القنورون، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٣) روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ١١-١٢.

(٤) الأفندي، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية، نقشة والمعلول وملابس الوقع، مرجع سابق، ص ٤٤.

"وتعد الحركات الإسلامية ظاهرة جديدة في المجتمعات الإسلامية رغم أنها تعبر عن قيم وتوجهات لها جذورها وموانقها في التراث الإسلامي، وهي تنسب إلى جهود طائفة من الرعماء الإصلاحيين من أبرزهم (جمال الدين الأفغاني) وتلاميذه"^(١).

ولعله من الضروري استعراض تصورات رموز الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة بشقيها السني والشيوعي لمعنى ومفهوم (الحركة الأصولية)، حيث يرى (حسن البنا) أن (الأصولية) تعني أن "المسلم مطالب بحكم إسلامه أن يعني بكل شؤون أمته"^(٢)، أي أن (البنا) يعتبر أن الأصولية تعني امتداد الإسلام إلى كل مناحي الحياة.

وأما (سيد قطب) فهو يعتبر أن الأصولية تعني الرجوع "مباشرة إلى الشريعة الإسلامية، إلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، يستلهم منها حلولاً تطبيقية لمشكلاتنا المعاصرة"^(٣).

وأما (محمد حسين فضل الله) فهو يدعو إلى "إبداع منهج لحركة إسلامية جديدة تعمل بكل قوة ووعي وتنسيق من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة"^(٤).

وتختلف رؤية الحركات الإسلامية للمفاهيم المتعلقة بالديمقراطية والمشاركة السياسية والتعددية والعنف السياسي، حيث "اتسمت بعض الحركات الإسلامية باستخدام القوة والعنف، في حين أن بعضها الآخر لم يلجأ إلى ذلك، لهذا فقد شاع استخدام صفات (التطرف) و (الاعتدال) لهذه الحركات على الرغم من أن مصطلحي التطرف والاعتدال نسبيان ويحصعان لظروف وأسباب ودوافع تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، وبعضها ذاتي مرتبط بطبيعة فهم الحركات الإسلامية لرسالتها، وبعضها خارجي يعود إلى رؤية المجتمع لها وتعامل النظم السياسية معها مما يشكل في النهاية موقف الحركة وأسايبها"^(٥).

- (١) الأفندي، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية: نشأة والمول وملاسات الواقع، مرجع سبق، ص ٥٢.
- (٢) البنا، حسن، (١٩٨٤)، مجموع الرسائل (في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين) (ط٤)، بيروت المؤسسة الإسلامية، ص ١٥٩.
- (٣) قطب، سيد، (١٩٨٧)، نحو مجتمع إسلامي، (ط٧)، القاهرة - بيروت: دار الشروق، ص ٦٠.
- (٤) فضل الله، محمد حسين، (١٩٩٠)، الحركة الإسلامية (فهم وفصل)، (ط١)، بيروت: دار الملاك، ص ١٠.
- (٥) مركز الأبحاث للدراسات والبحوث الاستراتيجية، (٢٠٠٢)، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص ١٠.

ويمكن القول أن مطالب الحركات السياسية الإسلامية تتمثل في:

أولاً: الدعوة إلى استعادة نفوذ الإسلام وسلطته في العالم.

ثانياً: إن هذا الأمر لن يتحقق إلا بالعودة إلى الإسلام الصحيح الذي تحلى به مسلمو هذا الزمان، وهي عودة يجب أن تكون شاملة، وأن تحصع كل نواحي حياة المسلمين بدءاً من السياسة وفتناه بالأمور الشخصية إلى سلطة الشريعة الإسلامية.

ثالثاً: إن استعادة سلطة الشريعة غير ممكنة دون إقامة دولة إسلامية حقيقية حاكمة فيها لله وحده.

رابعاً: مهمة استعادة سلطة الإسلام هي مهمة مقدسة يجور في سبيلها انتهاج كل وسيلة، بما في ذلك العنف^(١).

(١) الأندي ، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية، النهضة والمنعول وملامسات الواقع، مرجع سبق، ص ٣٢

المبحث الثالث

نطاق الدراسة / مساحة العمل

يشتمل نطاق الدراسة على التيارات الرئيسية الثلاثة الناطقة بالحركات السياسية الإسلامية

المعاصرة، وهي:

أولاً: جماعة الإخوان المسلمين.

ثانياً: حزب التحرير الإسلامي.

ثالثاً: التيار السلفي بفرعائه المختلفة:

- التيار السلفي التقليدي (الوهابية).

- التيار السلفي الجهادي (السلفيون الجدد / السلفية المقاومة).

- التيار السلفي الوسطي (التيار الثالث).

ويلاحظ هنا أن (نطاق الدراسة) يتمثل في (التيار السني العربي) للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، دون إهمال الإشارة إلى (التيار الشيعي) أو (التيارات غير العربية) كلما اقتضت ضرورة البحث ذلك، ولعل دراسة أخرى في المستقبل تعطي ذلك الجراء الهام أيضاً داخل التيار الإسلامي المعاصر لتكتمل الصورة حول مقاربة ذلك التيار مع ظاهرة (العنف السياسي).

الباب الثاني

موقف جماعة الإخوان المسلمين من العنف السياسي

الفصل الأول

مرحلة مؤسس الجماعة (حسن البنا) (١٩٢٨ - ١٩٤٩)

(المرحلة الإخوانية الكلاسيكية)

(المراوحة بين اللاعنف والعنف)

" فنحن حرب على كل زعيم، أو رئيس حزب، أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام، ولا تسير في الطريق لاستعادة كلمة الإسلام ومجد الإسلام، سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة"^(١).

حسن البنا

(١) البنا، حسن، (دفت)، الرسالة الثلاث، القاهرة: دار فكتاب العربي، ص ١٣.

قلمت (جماعة الإحواص المسلمين) على يد الشيخ (حسن البنا) (١٩٠٦-١٩٤٩) في العام (١٩٢٨)^(١)، حيث جاء تأسيس الجماعة كرد فعل من قبل (البنا) على سقوط الدولة الإسلامية ممثلة بالدولة العثمانية وكامتداد لأفكار الإصلاح الإسلامي التي أطلقها (جمال الدين الأفغاني) في القرن التاسع عشر ثم تلميذه (محمد عنده) و- (محمد رشيد رضا) الذي تأثر به (حسن البنا) واستلهم منه - ومن غيره - طريقاً جديداً للعمل الإسلامي^(٢).

ولقد شاء (البنا) لحركته الجديدة أن تتميز عن الجمعيات الدينية والحزبية الأخرى، فحدد معالم حركته هذه من خلال إحدى رسائله إلى أتباعه يقول فيها: "لنتم لجمعية خيرية ولا حزباً سياسياً، ولا هيئة موضوعية الأهداف محدودة المقاصد، ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة يسقيه بالفقران، وبور جديد يشرق فيبدل ظلام المادة بمعرفة الله"^(٣).

ودون أن نصبح في الحديث عن تاريخ (الجماعة الأم) التي أنجبت - برصا أو غير رصا - معظم حركات الإسلام السياسي المعاصرة المعتدلة والعيقة، وهو ما كتب فيه باحثون كثيرون وتمتلىء به رفوف المكتبات، فإن التركيز لا بد أن يكون في هذه الدراسة حول موقف هذه الجماعة من ظاهرة (العنف السياسي) تحديداً.

وضمن هذا الإطار يمكن ملاحظة مجموعة من المراحل الفكرية والتاريخية التي مرت بها الجماعة فيما يتعلق بأسلوبها في العمل وموقفها من العنف كوسيلة سياسية لتحقيق الأهداف.

بل إن المرحلة الأولى من مراحل الجماعة وهي مرحلة الشؤء والتأسيس أو ما لسماء الباحث بـ (مرحلة المروحة بين اللاعف والعنف) تمتار بنوع من التطور (الكيفي) في طبيعة خطاب الحركة السياسي والفكري وفي مقاربتها لطاهرة العنف السياسي وموقفها منه بل وممارستها إياه ضد خصومها السياسيين.

ولعل هذا السياق التطوري للفكر السياسي الإحواصي لا يتناقض مع الرؤية الفكرية والسياسية لمؤسس الجماعة (حسن البنا)، حيث يقول (حسن البنا) في مجموعة الرسائل (رسالة بين الأمم

(١) سعد، حسين عني، (١٩٩٧)، اشكاليات الأصولية الإسلامية العربية للمعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان، ص ٣٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٠. ولنظر:

- حمي، حسن، (١٩٩٨)، جمال الدين الأفغاني - قاهرة: دار قباء.

- ضياوي، حسين، (١٩٨٣)، السيد رشيد رصا: فكره وبعائه السياسي. طرابلس: دار الإشاء.

(٣) البنا، حسن، (دفت)، مجموعة رسائل. بيروت: المؤسسة الإسلامية، ص ١٤٤.

واليوم) أن "منهاج الإخوان المسلمين محدد المراحل، واصح الخطوات، فحين نعلم تماماً ماذا نريد، ونعرف الوسيلة إلى تحقيق هذه الإرادة"^(١). وهو يقول أيضاً في (رسالة المؤتمر الخامس): "وسائلنا العامة: كيف نصل إلى هذه الأهداف؟ إلى الخطب والأقوال، والمكاتبات والدروس، والمحاضرات، وتشخيص الداء ووصف الدواء، كل ذلك وحده لا يجدي نفعاً، ولا يحقق غاية، ولا يصل بالداعين إلى هدف من الأهداف، ولكن للدعوات وسائل لا بد من الأخذ بها والعمل لها، والوسائل العامة لا تتغير، ولا تتبدل، ولا تعدو هذه الأمور الثلاثة:

أولاً: الإيمان العميق.

ثانياً: التكوين الدقيق.

ثالثاً: العمل المتواصل"^(٢).

وينتقل (البنا) إلى مزيد من التفصيل في توضيح بطريقته السياسية في (مرحلة العمل السياسي) كنتكتيك بصلي يقول: "وأما التدرج والاعتماد على التربية، ووصوح الخطوات في طريق الإخوان المسلمين، فذلك أنهم اعتقدوا أن كل دعوة لا بد لها من مراحل ثلاث: مرحلة الدعاية والتعريف والتثوير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب، ثم مرحلة التكوين وتحرير الأتصار واعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعويين، ثم بعد ذلك مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج"^(٣).

ويبدو أن (الجماعة) قد تلمست هذه (المراحل) في مسيرتها السياسية، حيث يرى (الدكتور عبدالله النعيسى) أن "المرحلة الأولى" كُفِت في الفترة (١٩٢٨ - ١٩٣٩)، وهي مرحلة التعريف بالجماعة ومبادئها العامة وشعاراتها من خلال المحاضرات والدروس وإصدار المجلات (الإخوان المسلمون والندير) وإصدار الرسائل والاتصال بالحارح....، وأما (المرحلة الثانية) فهي مرحلة استكمال البنى التنظيمية والإدارية للجماعة والتي امتدت ما بين (١٩٣٩ - ١٩٤٥).

ويلاحظ خلال هذه المرحلة ... أن الجماعة ابتعدت تماماً عن التوغل في المواقف السياسية التي قد تشغلها عن هذا الهدف، وبعد أن نجحت الجماعة بقيادة البنا في استكمال البناء التنظيمي والإداري ... دخلت في (المرحلة الثالثة) (١٩٤٥ - ١٩٤٩) وهي مرحلة الفعل والتأثير، مما

(١) أمين، ص ١٠٢. (١٩٨٢). الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، عاص: جمعية عمال المطابع لتعاونيه، ص ١١٥.

(٢) البنا، مجموعة لرسائل، مرجع سبق، ص ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩-١٦٠.

اصطر الجماعة إلى التوغل في المواقف السياسية واحتبار قوة الجماعة على التصدي والمواجهة وانتهت هذه المرحلة بقتل (البناء) ... ويلاحظ المراقب للمراحل الثلاث أن (البناء) كان يتقيد بالأهداف المرحلية بشكل صارم^(١).

أما فيما يتعلق بموقف (حسن البناء) من (النظام السياسي) أو (الحكم) فيرى (الدكتور محمد أبو فارس) أن (البناء) تطوّر النظرية السياسية لأهل السنة، حين رأى بوصوح أن المسؤول والحكومة المسلمة إذا قصرت في أداء واجباتها ولم تستمع لنصائح أهل العقد والحل وتستجيب لتقويم أعوجاجها والقيام بواجباتها فإنها تطع وتبعد، والخلع والإبعاد يحتاج إلى قوة ملزمة تجبر المسؤول أو الحكومة على التحي عن المسؤولية^(٢)، وقد جاء في (رسالة التعاليم) ضمن مجموعة رسائل (البناء) قوله عن (الحكومة): «إذا قصرت، فالنصح والإرشاد، ثم الخلع والإبعاد، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٣).

ويستمر (البناء) في تأصيله وتحديد موقف جماعته من النظام السياسي الحاكم بقوله في (رسالة المؤتمر الخامس): «والحكم في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتفيد كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينك ولا ينفك واحد منها عن الآخر»^(٤). وأما حول وسيلة تحقيق هدف (الحكم الإسلامي) فيراها (البناء) فيما أسماه بـ (النهوض) حينما قال: «أما الحال كما نرى، التشريع الإسلامي في واد والتشريع الفعلي في واد آخر، فإن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف»^(٥).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو حول موقع (أداة العنف السياسي) في المنظومة الفكرية لحسن البناء كإحدى أنوات تحقيق هدفه السياسي المتمثل في تغيير الأوضاع الجاهلية واستئناف الحياة الإسلامية^(٦)، حيث يقول (البناء) في (رسالة بين الأمن واليوم): «... أما القوة فتعبر الإسلام

(١) النعيسى، الفكر القومي للبركات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧-٢٩.

(٢) أبو فارس، محمد عبد القادر، (١٩٩٨) لفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا (ط١)، ضمن درر صابر، ص ٣٤-٣٥.

(٣) البناء، مجموعة الرسائل، مرجع سبق، ص ٢٧٣.

(٤) أبو فارس، لفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سبق، ص ٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

في كل بطنه وتشريعته، وأول درجة من درجات القوة: العقيدة والإيمان، يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدها قوة المساعد والسلاح^(١).

ويرى (الدكتور محمد أبو فارس) أن (البناء) كان واضحاً كل الوضوح من الحكومات الجاهلية التي ترفض تطبيق الإسلام، فأعلن أن الترفيع الإداري لا ينعج معها، وأنه لا بد من تغييرها بالطرق السلمية أولاً، وهو الأصل الذي استنبطه من كتاب الله وسنة رسوله (عليه الصلاة والسلام)، ولكنه استنبط حكماً آخر حين لا يمكن من الدعوة إلى الله ويحل بينه وبين الاتصال بالناس ودعوتهم وتوعيتهم سياسة التغيير التي تقوم على بناء الفرد المسلم، ثم الأسرة المسلمة، ثم الشعب المسلم، ثم الحكومة المسلمة التي يقررها الشعب المسلم. إن هذا الحكم الذي استنبطه هو (استخدام طريق القوة) التي تبدأ بقوة العقيدة والدين ثم قوة الوحدة والارتباط وأخيراً قوة العصد والسلاح^(٢).

وفي ذلك يقول (البناء) في (رسالة المؤتمر الخامس): "ويتساءل كثير من الناس: هل في عزم الإخوان المسلمين أن يستخدموا القوة في تحقيق أغراضهم ولوصول إلى غايتهم؟ ولا أريد أن أدع هؤلاء المتسائلين في حيرة، بل إنني أفتنر الفرصة، فكشف اللثام عن الجواب السافر لهذا في وضوح وفي جلاء، فليسمع من يشاء... أقول لهؤلاء المتسائلين: (إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يتقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء، وسيدرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك، ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقعهم هذا بكل رصا وارتياح)"^(٣).

ورغم ما سبق من تنطير وتاصيل لطاهرة (القوة) أو (العنف) كأداة سياسية للتغيير، فإنه يمكن كذلك أن نرى اتجاهاً (سلمياً) في مقاربة (البناء) للعمل السياسي، حيث يرى (الأستاذ الدكتور توفيق الواعي) أن الاستنتاجات التي ترى أن (البناء) يطر عبر أرائه السابقة لاستخدام السلاح والقوة ضد النظام السياسي هي استنتاجات خاطئة حيث يقول أن (البناء) في كلامه عن (القوة) "إنما يتحدث عن القوة في الإسلام وليس عن استخدام القوة بمعرفة الجماعة، لهذا أوضح أن القوة هي شعار الإسلام وتبدأ بقوة العقيدة ثم قوة الوحدة والارتباط أي بين الأمة بجميع فئاتها قولاها وحكامها وجنودها وشعبها"^(٤)، وهو يستشهد في ذلك بأن (المؤتمر الخامس) الذي برزت فيه تنطيرات (القوة)

(١) للبناء، مجموعة لرسائل، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٢) هو فارس، لفته للسياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٣) البناء، مجموعة لرسائل، مرجع سابق، ص ١٦٨ - ١٧٠.

(٤) الواعي، توفيق، (٢٠٠١) الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين (ط١)، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ص ٣٠٩.

لدى (حسن البنا) قد انعقد و (مصر) تحت الحكم البريطاني، وبالتالي فهو يرى أن الحديث عن (القوة) كان موجهاً للمحتل البريطاني وليس للطام السياسي الحكم^(١)، وهو ينقل عن (البنا) قوله: "أما الثورة وهي أعف مظاهر القوة فلا يفكر فيها الإخوان المسلمون، ولا يحدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها"^(٢)، وكذلك قوله في (المؤتمر السادس): "إن التغيير يكون بالنصا المستوري، وما عداه فلن يلجأ إليه الا مكرهين وبعد اعلان موقفنا واضحا"^(٣).

كما يرى (عثمان رسلان) أن (البنا) قد بين فيما يتعلق باستخدام (القوة) أن "القوة لا تستخدم في كل الأحوال، بل لها شروط محددة، فلا تستخدم حتى تستنفد كل الوسائل الممكنة، وبعد الموارنة بين منافع استخدام القوة ومضارها وطروف استخدامها"^(٤)، وهو يرى أنه رغم قول (البنا) أن الثورة أعف مظاهر القوة، الا أنه قرر أن الإخوان لا يعكرون في الثورة ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها"، وهو يصل إلى نتيجة معادها أنه "بتحليل كتابات ومواقف الإخوان يتبين أن أسلوب التعبير واقامة الحكومة الإسلامية ينقسم الى محورين: الأول: التربية، أي تربية الشخصية الإسلامية وتكوينها سياسياً، والمحور الثاني: هو الإصلاح ... وأن المحور الاول يتجه إلى (الجماهير)، ولما للتاني فهو يتجه إلى (الصفوة السياسية)"^(٥).

ومما سبق يمكن القول أنه - على المستوى الفكري - فإن هناك حالة من (الصباية) و (عدم الحسم) في المنظومة الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين وفكر (البنا) حول استخدام (العف السياسي) كآلية تعبير سياسي، ويمكن تفسير هذه الحالة (الهلامية) برغبة (البنا) في ترك الباب مفتوحاً لكل الخيارات: الديمقراطية السلمية أو العنيفة وفقاً لما تقتضيه الطروف السياسية، أو لاستخدام (التهديد بالقوة) كبدل عن استخدام (القوة) أي استخدام (القوة المسيئة) وليس (القوة العمياء)، كما يمكن تفسير هذه (المراوحة بين اللاعف والعف) في أفكار (حسن البنا) انطلاقاً من فكرة (المرحلة) التي لم بها (البنا) في تحقيق أهدافه السياسية، بحيث يتم التعامل مع (القوة) أو (العف) كمرحلة من مراحل عمل الجماعة حينما تكتمل الطروف الداخلية للجماعة (استكمال البنى

(١) الواعى، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين - مرجع سابق، ص ٣١١.

(٢) البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٣) الواعى، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين - مرجع سابق، ص ٣١١.

(٤) رسلان، عثمان عبد المعز، (١٩٨٩) لتربية السيمية عند جماعة الإخوان المسلمين - القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص ٢٥٥.

(٥) المعاصر نصح، ص ٢٥٦.

التنظيمية والتربوية والفكرية والمادية) والحارحية (البيئة السياسية الخارجية) أو حينما تستنفذ الوسائل السلمية بحيث تصبح (القوة) أو (العنف) هي الملجأ الأخير.

ويمكن إسقاط هذا التحليل على المسار التاريخي لجماعة الإخوان المسلمين في عهد (البناء)، فلم يمارس (الإخوان) أي فعل من أفعال (العنف السياسي) منذ قيام الجماعة حتى العام (١٩٤٢) والذي شكل منعطفا هاما وحظيرا على الصعيد الفكري والتنظيمي للجماعة حينما تم إنشاء (جناح عسكري) للجماعة تحت مسمى (النظام الحاص) أو ما عرف بـ (الجهاز السري)، وهو الجهاز الذي أحاطت بطروفي نشاطه ونواحيه الكثير من التساؤلات والعموص، كما لعب دورا بارزا في تاريخ الجماعة السياسي، حيث يرى (رفعت سيد أحمد) أن هذا الجهاز قد أسس لفكرة الإسلام السياسي المسلح في تاريخ مصر والمنطقة العربية والإسلامية^(١) وأنه جاء كرد فعل على ممارسات الفمع التي مورست تجاه الإخوان من الحكومات الحاكمة وقتها^(٢) وأن هذا التنظيم الحاص كان يستهدف محاربة الإنجليز في مصر ومحاربة الكيان الصهيوني في فلسطين، ولكنه أخطأ الهدف، رغم وصول بعض طلائعه الى هناك عام ١٩٤٨، والخطأ جاء عندما مارس الاغتيال السياسي تجاه خصوم الإخوان^(٣).

أما (عثمان رسلان) فيرى أن "أسباب إنشاء النظام الحاص هي نفسها الأسباب التي تقرص الجهاد، وهي الفكرة الأصلية في عقيدة الإخوان السياسية ... فالإخوان أنشأوا النظام الخاص لوضع فكرة الجهاد ضد الاستعمار وصد الاستبداد موضع التطبيق عن طريق جهاز دقيق يربي نخبة من الإخوان تربية عقائدية وسياسية وعسكرية ليمارسوا الجهاد ضد أعدائهم... فالنظام الخاص بهذا جهاز للتربية السياسية والعسكرية"^(٤) وهو يرى أن قيام هذا الجهاز العسكري هو أمر بدهي ومفهوم ومتوقع داخل جماعة سياسية وايدولوجية كالأخوان المسلمين بل من غير الطبيعي الا يكون موجودا في جماعة ذكر قائدها أن من سماتها الممييزة العمل والإيجابية، وهم ما فتوا يعلنون عن أن الوسيلة للتخلص من الاستعمار وعلاج قضية فلسطين هي الجهاد، هذه الوسيلة التي تحتاج الى اعداد تربوي وعسكري لمن يمارسونها^(٥).

(١) أحمد، رفعت سيد، (٢٠٠٢) قرن وسبع (من الأفعى الى بر ذنر) (من معاد للإسلام السياسي). (ط١)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص ٥٤

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤

(٤) رسلان، التربية السياسية عند جماعة الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص ص ٤٨٢-٤٨٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

ورغم كل الجدل حول (النظام الحاصر) فلا يرى الباحث أن نشأة هذا الجهاز تقع خارج سياق فكر الجماعة وفكر (حسن البنا) بل لعل هذا الجهاز يمثل جزءاً من المرحلة الثانية من المراحل التي أشار إليها (البنا) هي رسقله باعتبارها مرحلة للاعداد والتكوين، حيث لعب النظام الحاصر دوراً في اعداد كوادره وتكوينهم عقائدياً وسياسياً ودينياً، كما أن هذا الجهاز ربما كان تمهيداً للمرحلة الثالثة وهي مرحلة التنفيذ لتحقيق أهداف الجماعة. ولعل رسالة (بين الأمس واليوم) من بين مجموعة رسائل (البنا) الفكرية تمثل وثيقة هامة وصنع فيها (البنا) ثمار تجربته خلال السنتين الأولى له في الصراع مع السلطة، كما تحتوي على تحذيره للأعضاء من المعاناة التي تنتظرهم في مواجهة تزايد العداء الخارجي^(١) كما أنها تمثل "انعكاساً لاتجاه فكري أساسي في الحركة ... ونوعاً من التنبؤ بما سيقع من أحداث"^(٢).

حيث يمكن النظر إلى هذه الوثيقة /الرسالة باعتبارها نوعاً من (التمرين العقلي أو الفكري) الذي أراد (البنا) أن يخضع كوادره له أو نوعاً من (العصف الذهني) حول الظروف المحيطة بالجماعة، وهو (التمرين) الذي ليس من الصعب توقع أو استشراف مساره الفكري ليقود إلى فكرة (تنظيم) أو (جهاز) على غرار (النظام الحاصر) لحماية الجماعة وتحقيق أهدافها والدفاع عن وجودها وأفكارها.

يقول (البنا) في تلك الرسالة الموجهة إلى كوادر الإخوان:

"أحب أن أصارحكم أن دعوتكم لا زالت مجهولة عند كثير من الناس، ويوم يعرفونها ويندركون مراميها وأهدافها ستلقى منهم خصومة شديدة وعداوة قاسية، وستجدون أمامكم كثيراً من المشقات وسيعترضكم كثير من العقبات. وفي هذا الوقت وحده تكونون قد بدأت تسلكون سبيل أصحاب الدعوات، أما الآن فلا زلتم مجهولين ولا زلتم تمهدون للدعوة وتستعدون لما تتطلبه من كفاح وجهاد. سيقف جهل الشعب بحقيقة الاسلام عقبة في طريقكم، وستجدون من أهل التدين ومن العلماء الرسميين من يستغرب فهمكم للاسلام ويكره عليكم جهادكم في سبيله، وسيحقد عليكم الرؤساء والرعاة وذوو الجاه والسلطان، وستقف في وجهكم كل الحكومات على السواء، وستحاول كل حكومة أن تحد من نشاطكم وأن تصع العراقيل في طريقكم... أردت بهذه الكلمات أن أصع فكرتكم أمام أنظاركم فلفل ساعات عصيبة تنتظرون بحال فيها بيني وبينكم... إذا قيل لكم الام

(١) ميشل، ريتشارد، (١٩٨٥)، الإخوان المسلمون، (ط٢)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

تدعون فقولوا ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم) والحكومة جزء منه والحرية فريضة من فرائضه، فإن قيل لكم هذه مياسة! فقولوا هذا هو الإسلام ونحن لا نعرف هذه الأقسام، وإن قيل لكم أنتم دعاة ثورة! فقولوا نحن دعاة حق وسلام بعقده وبعتر به، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا فقد لاذ الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم لثانين الطالعين...^(١).

ورغم اتفاق كثير من المحللين على أن العام (١٩٤٢) هو تاريخ إنشاء الجهاز السري للجماعة، إلا أن هذا الأمر يبقى غير مؤكد حيث تراوحت التقديرات التي يقدمها أعضاء الجماعة أنفسهم لـ "تاريخ بدء الجهاز السري بوقت ما يقع بين ١٩٣٠ و ١٩٤٧، وهو ما يعد تعبيراً مباشراً عن جهل الجمهور الواسع من الأعضاء بالمسائل المتعلقة بهذا الجهاز"^(٢).

ولقد حاول (د. ريتشارد ميتشل) في كتابه حول الإخوان المسلمين أن يتتبع تطور فكرة (العمل السري المسلح) داخل الجماعة، حيث أشار إلى اتهام (البنا) من قبل الأعضاء المشتبهين عن الجماعة في بداية العام (١٩٣٠) بالقيام بأعمال (سرية) مما يشير إلى إحساس المقربين منه بافتقاره للصرامة والمباشرة، ثم ينتقل إلى إقرار المؤتمر العام الثالث للجماعة في العام (١٩٣٥) لتصنيف جديد للعضوية في الجماعة أضاف فئة رابعة هي (المجاهد) إلى جانب الفئتين الثلاث (المساعد، المنتسب والعامل) دون أن يتم تفسير المعنى المحدد لهذه الفئة، ثم ليتم تشكيل (الجوالة) - وهي أقرب إلى التشكيل شبه العسكري - في العام (١٩٣٦)، ثم إنشاء (الكتائب) عام (١٩٣٧) كإطار للتدريب الجماعي يمتار نظامه للصارم القائم على قضاء الليل في الصلاة والتفكير تعبيراً عن مبدأ (المجاهد) الذي أعلن عنه في مؤتمر (١٩٣٥)، ثم ليتحدث (البنا) في تصريح هام له في العام (١٩٣٨) كجواب على تساؤل لأحد أعضاء الجماعة حول وسائل (الإصلاح) و (التحرير) بأنه من الخطأ في مواجهة القانون أن يكون الإنسان صريحاً، وأن السرية (إجراء ضروري) في الفترة الأولى من عمر أي حركة للحفاظ على صمودها وصماتها لاستمرارها^(٣). ويتابع (ميتشل) مسار النظام الحاصل أو لنقل (مسار العنف) في البنية الفكرية والتنظيمية للجماعة ليستقل إلى الرسالة التي كتبها (البنا) في العام (١٩٤٧) والتي أشار فيها إلى أنه "قد يقبل البعض الممارسات المستقرة للباس بينما قد يثور البعض الآخر على تلك الممارسات، وقد يتصف البعض بالوداعة بينما يحتاج

(١) البنا مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص ١٤٢-١٤٤.

(٢) ميتشل، الإخوان لخمسون، مرجع سبق، ص ٥٨-٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

الآخرون إلى استخدام القوة^(١)، مروراً ببروز دور الجهاز السري في العام (١٩٤٣) كمدافع عن الحركة ضد البوليس والحكومات المصرية، واستمرار عملية البناء التنظيمي لجسم الجماعة من خلال ظهور (نظام الأسر) في العام (١٩٤٣) والذي يقوم على (حلايا) تنظيمية محدودة العدد تعمل كوحدات توجيه عقائدي^(٢).

فإذا لصعنا إلى كل ذلك البيئة الخارجية المحيطة بالجماعة من خلال بروز سلسلة من (حكومات الأقلية)^(٣) إلى جانب انتخابات (١٩٤٥) التي وصفها الإخوان بأنها الأكثر تربيعاً في تاريخ مصر، وقرار تقسيم فلسطين للعام (١٩٤٧) وتشكيل (لجنة وادي النيل) من قبل (البناء) وبعض الشخصيات الإسلامية لجمع المال والسلاح للمتطوعين للقتال في فلسطين ومشاركة كتائب الإخوان في القتال، ومشاركة الإخوان في العمليات ضد الإنجليز في مصر، وتساعد عمليات العنف السياسي الداخلي وعمليات الاغتيال السياسي، والصراع العنيف بين المجموعات السياسية الداخلية كالإخوان والوفد والحزب الوطني وجمعية الشباب المسلمين.

فإن كل هذه العوامل شكلت روافداً وروافعاً لتيار وفكر (العنف) داخل الجماعة وعملت على نقله من خانة (الخطاب الاستيعالي المعتدل) إلى خانة (الخطاب العنفي الإقصائي)، وانتقال استراتيجية الجماعة من ما يمكن تسميته بـ (التسلل) إلى مواقع السلطة إلى (الاقحام) ومن (صناديق الاقتراع) إلى (صناديق الذخيرة).

ولقد بلغ هذا المبحى التصاعدي لفكرة العنف ذروته بحل الجماعة في العام (١٩٤٨) بتهمة الإعداد للإطاحة بالنظام السياسي القائم عن طريق الإرهاب باستخدام وحدات جوالتها المدربة عسكرياً... وارتكاب أعمال عنف^(٤)، ليتم اغتيال (القراشي) رئيس الوزراء المسؤول عن قرار الحل على يد أحد أعضاء الجماعة، ثم اغتيال (حسن البناء) في العام (١٩٤٩) على يد النظام السياسي لتنتهي هذه المرحلة من مراحل حياة جماعة الإخوان المسلمين والتي امتارت بالتأرجح بين العنف واللاعنف، والمروحة بين العنف والعنف المضاد في علاقة الإخوان المسلمين بالنظام السياسي.

(١) ميشل، الإخوان المسلمون، مرجع سبق، ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣) المرالي، محمد، (١٩٩٧) - إسلام المعري عليه بين الشيوعيين والراسماليين - القاهرة: دار نهضة مصر ص ٧.

(٤) ميشل، الإخوان المسلمون، مرجع سبق، ص ١١٢.

الفصل الثاني

مرحلة ما بعد (البنا)

١٩٤٩ - ٢٠٠٥

(من الفراغ الإيديولوجي إلى الإخوان الجدد)

المبحث الأول

مرحلة الفراغ الإيديولوجي والتنظيمي

(١٩٤٩ - ١٩٥٤)

(التيه الإخواني)

"نحن دعاة ولسنا قضاة"^(١)

حسن الهضيبي

(المرشد الثاني للأخوان المسلمين)

(١) الهضيبي، حسن، (١٩٧٧) دعاة لا قضاة بحث في الحبيد الاسلاميه ومنهج الدعوة الى الله الفهرة دار الطبعة والنشر الاسلاميه.

على اثر اغتيال (حسن البنا) أصيبت الجماعة بدوع من الصدمة التي أصابها بالشلل الجرني على الصعيدين الأيديولوجي والتنظيمي، حيث لم توجد شخصية قيادية داخل التنظيم تمتلك ما يمتلكه (البنا) من (كاريزما) وحضور وقدرة على لم شمل الجماعة، وهو الأمر الذي يمكن فهمه وتوقعه داخل كل الطم ذات الطابع الشمولي (والإخوان تنظيم من هذا النوع) حيث تطعى (كاريزما القائد) أو (الجومية الفردية) لو (الطاهرة) على (المؤسسية)، ومن هنا برر عدد من المتأهسين على قيادة الجماعة واستمرت حالة الشلل هذه حتى العام (١٩٥١) حينما تم اختيار المستشار (حسن الهضيبي) مرشدا عاما للجماعة، وهو الأمر الذي لم يكن متوقعا نظرا لحدثة عهد (الهضيبي) بالجماعة وعدم بروزه من بين قياداتها التقليدية. ويورد (د. ريتشارد ميتشل) عدة أسباب لهذا الاختيار أهمها أن الحركة ستعرض للانقسام والصراع إذا ما تم تعيين واحد من المتأهسين الأساسيين، وأن من الواجب في ضوء هذا الاعتبار أن يعين رعيم من خارج التنظيم... كما أن تعيين قاص في منصب المرشد العام سيكون له وقع الطيب في الأوساط العصائية والقانونية... كما أن القصر سيهدأ روعه (فزوج شقيقة الهضيبي رئيس للياوران الملكي) وبالتالي سيساعد هذا على تعجيل العودة إلى الشرعية، كذلك فإن الجماعة في حاجة إلى وجه جديد ودماء جديدة وشخصية جديدة تظهر أمام المجتمع^(١).

ومع هذا التوجه الإخواني نحو (التهذبة) في لعبة العنف مع النظام السياسي والتي طبعت السنوات الأخيرة من عهد (البنا) ومحاولة تعزيز هذا التوجه الجديد باختيار شخصية معتدلة مثل (الهضيبي)، إلا أن عدة عوامل قد بررت في هذه الفترة المفصلية وشكلت نوعا من (قوى المعارضة) أو (الشد العكسي) ضد هذا التوجه.

وقد تمثل (العامل الأول) في بروز أو تصخم دور (النظام الخاص) داخل الجماعة في ظل حالة الفراغ الأيديولوجي والتنظيمي التي سادت الجماعة، وتقول هذا الجهاز على الجناح السياسي للتنظيم ممثلا في قيادته الحركية ممثلة بالمرشد العام، وهو الأمر الذي أوجد نوعا من (القيادة التحتية)، أي قيادات وأعضاء للجهاز السري، وهو الأمر الذي اعتبره (عبد القادر عودة)، أحد قيادات الجماعة، خطأ من الوجهة التنفيذية إذ كان سببا في وجود قيادة مزدوجة بل ومتناقضة في أغلب الأحوال^(٢). وهو الأمر الذي رفضه (الهضيبي) الذي عثر عن يفوره من فترة العنف

(١) ميتشل، الإخوان لمسلمون، مرجع سبق، ص ١٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

السياسية (١٩٤٦-١٩٤٩)، حيث اعتبر أن "أخطاء الماضي يمكن اصلاحها"^(١) وأنه "لا سرية في خدمة الله ... لا سرية في الرسالة ولا إرهاب في الدين"^(٢) في رسالة موجهة الى النظام الخاص وقادته، وقد عبر (الهضيبي) عن ذلك عملياً من خلال اعتكافه في منزله عقب تعيينه وطلبه إعادة النظر في هذا التعيين^(٣).

أما (العامل الثاني) فقد تمثل في البيئة الخارجية المحيطة بالتنظيم، حيث أن إلغاء (النحاس باشا) للمعاهدة الأنجلو مصرية من جانب واحد في العام (١٩٥١)، وهو الأمر الذي ولد حالة من التعبئة والاستنفار الشعبي ضد الإنجليز وتصاعد المطالبة الشعبية بالكفاح المسلح والجهاد ضد القوات البريطانية، وهو الجو العام الذي تحرطت فيه القواعد الإخوانية باعتباره ينسجم مع ثوابتها ومبادئها التأسيسية، حيث أعلنت مجلة (الدعوة) الإخوانية تأييد الإخوان لإلغاء المعاهدة، ومع وقوع المصادمات بين عناصر الحركة الوطنية والقوات البريطانية تحرط الإخوان في معسكرات التدريب سواء تلك المرتبطة بالجيش الرسمي أو المجموعات العسكرية.

ولقد أدت هذه الأجواء إلى تحفير كوامن ومشاعر (الجهاد) و(النضال) داخل النية التنظيمية والفكرية للجماعة، كما أدت إلى بروز ما عرف بـ (الضباط الأحرار) داخل الجيش.

وهذا بدوره يعودنا الى (العامل الثالث) والذي تمثل في التحالف الذي أقامه الإخوان مع (الضباط الأحرار) سواء في مواجهة الإنجليز أو ضد النظام السياسي الملكي، وهو ما هسره النعص بأنه نصبة حسلب إخوانية مع القصر لدوره في اغتيال (البيبا)^(٤)، وهو للتحالف الذي توح بثورة (يوليو) عام (١٩٥٢) التي قلدها الضباط الأحرار وبمساهمة من الإخوان المسلمين حيث أشارت بعض المصادر إلى برول حوالي عشرة الاف مقاتل من الإخوان إلى شوارع القاهرة لحملة الثورة^(٥).

وهو الأمر الذي يؤشر مرة أخرى إلى قاتلية جماعة الإخوان المسلمين لاستعمال العنف السياسي في سلوكها السياسي وضد حصومها، فها هي تنتقل من مرحلة (العنف السياسي السري) والذي يغلب عليه طابع (الاغتيال السياسي) و (حرب العصابات) والذي مارسه (التنظيم السري)،

(١) ميشال، الإخوان المسلمون، مرجع سبق، ص١٤٥، بفا عن (زور اليوسف)، ٧ ديسمبر ١٩٥٣، ص١٢

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٥.

(٤) الحديدي، الإرهاب، مرجع سبق، ص٥٩.

(٥) سن، دعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سبق، ص١٠٨.

الى نمط جديد من أنماط العنف السياسي وهو (الانقلاب) أو (الثورة) ضد النظام السياسي واسقاطه وهو ما برز بتحالف الإخوان مع الضباط الأحرار.

أما (العامل الرابع)، وهو عامل حاسم في المعادلة الإحوانية ومقاربتها مع العنف السياسي، فكان انتقال المفكر (سيد قطب) الى صفوف (الإخوان) في العام (١٩٥١)^(١)، ليشكل نهاية لمرحلة (التيه الأيديولوجي) التي أصابت الجماعة عقب اغتيال (البا) وبدء مرحلة جديدة - خطيرة - من حياة الجماعة.

(١) سعد، تشكيلات الأصوية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق ص ٤٠٦

المبحث الثاني

المرحلة القطبية والصدام مع السلطة السياسية

(١٩٥١ - ١٩٦٦)

(الخطاب الاستيعادي / الإقصائي)

"إن كلماتنا تظل عرائس من الشمع، حتى إذا متنا في سبيلها دبت فيها
الروح وكتبت لها الحياة"^(١)

سيد قطب

(١) قطب، سيد، (١٩٧٨)، دراسات إسلامية، بيروت: دار الشروق، ص ٢٢٨.

يعتبر (سيد قطب) (١٩٠٦-١٩٦٦)، ذلك المفكر والكاتب المرموق والذي ظهرت كتلته "جسا الى جنب مع كتابات طه حسين وعباس محمود العقاد ومصطفى صادق الرافعي"^(١)، نقطة تحول استراتيجية ومفصلا هاما في مسيرة التطور الايديولوجي والفكري لجماعة الإخوان المسلمين بل ومعظم الجماعات السياسية الإسلامية المعاصرة.

بعد انتقاله من صفوف (اليسار الاشتراكي) الى صفوف (الإخوان المسلمين) في العام (١٩٥١)، وهو ما وصفه (قطب) بقوله: "لقد ولدت في العام (١٩٥١)"^(٢)، تم فتحابه عصوا في المجلس القيادي للإخوان المسلمين (مكتب الإرشاد) وتعيينه رئيسا لقسم الدعوة في الجماعة في العام (١٩٥٢)^(٣)، مر (قطب) بعدة مراحل في تطوره الفكري بدءا من المرحلة (الأدبية) الأولى في الثلاثينات عندما بدأ شاعرا رومانسيا وطنيا وهو ما قاده الى اكتشاف الجانب الأدبي في القرآن^(٤)، إلى المرحلة (الاجتماعية) حيث اكتشف (قطب) الجانب الاجتماعي في الإسلام^(٥)، ثم المرحلة (الفلسفية) حيث أغرق في الجانب النظري في الإسلام من خلال تأسيس الايديولوجيا الإسلامية في كتابه (حسانن التصور الإسلامي ومقوماته) والتي تقوم على الوحدة والتمثالية والتعاضدية والائتزان والحركية والوجدانية، فكان أقرب الى (محمد إقبال) منه إلى مفكري الإخوان المسلمين، ولما كان ذلك ردا على كتاب (الكسيس كاريل) (الإنسان ذلك المجهول) حدث تقابل بين الأنا والآخر، وبين الإسلام والعرب، وهو ما اشتد بعد ريارته للولايات المتحدة الأمريكية في بعثة تعليمية وحدث صنمة حصارية كشفت التناقض بين مجتمعين^(٦)، ثم كتب (المستقبل لهذا الدين) مبيها المستقبل للأنا وبهاية الآخر، وأخيرا جمع عدة مقالات له في الدين والسياسة والادب والاجتماع والتاريخ في (دراسات إسلامية) وهي آخر ما وصل اليه سيد قطب من تنظير، وأعلى ما وصلت إليه الايديولوجيا الإسلامية من أحكام في أوئل الثورة^(٧).

ثم لتأتي المرحلة الأهم في المسار الفكري لمسيد قطب وهي المرحلة (السياسية) حينما انضم لجماعة الإخوان المسلمون في مرحلة شهدت فيها الجماعة نوعا من الفراغ الايديولوجي والتنظيري

(١) سعد، إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص ٤٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

(٤) قطب: قطب، سيد، (١٩٥٩)، التصوير الفني في القرآن، القاهرة: دار المعارف.

(٥) قطب: قطب، سيد، (١٩٨٣)، العقدة الاجتماعية في الإسلام، (ط١)، بيروت: دار الفنون.

(٦) قطب: الخالدي، صلاح، (١٩٨٦)، أمريكا من القذبح بمنظور سيد قطب، (ط٢)، جدة: دار المنارة.

(٧) حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص ٦٥.

والفكري عقب غياب مطرها ومفكرها (البا) وكذلك افتقار الجماعة لقيادة (كاريرية) بحجم المؤسس أو بحجم لتحديات، ليتحول شيئاً فشيئاً إلى (قائد أيديولوجي) أو (فيلسوف) للتنظيم.

لم يستمر التحالف الإخواني مع الصباط الأحرار عقب وصولهم إلى السلطة طويلاً، حيث أن اختلاف المطلقات والأهداف والمرجعيات بين الطرفين أدى إلى تصادم الإرادات والأحداث لينتهي (شهر العسل) السياسي سريعاً بين (العسكر) و (الشيوخ) بأحداث (أكتوبر ١٩٥٤) حينما تمت محاولة اغتيال (جمال عبد الناصر) فيما عرف بـ (حادثة المنشية) - والتي اختلفت الآراء حولها وحول إن كانت حقيقية لم مفعلة - ليتم اعتقال أعضاء الجماعة وتشكيل (محكمة الشعب) لمحاكمة قلائدهم^(١).

وفي ذلك يقول الشيخ (محمد الغزالي) أن السبب الرئيسي أن عبد الناصر بدا وكأنه يريد الأفراد بالسلطة وحده، والابتعاد عن فكر الإخوان بشكل نهائي. كان الحلاف سياسياً: من يريد أن يحكم؟^(٢).

ولقد اعتقل (قطب) اثر هذه الأحداث، ليحكم عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً في (إيمان طرة) في ظروف مأساوية تعرض خلالها هو والاف الإخوان للتعذيب الشديد.

وفي هذا يرى (أحمد الموصلي) أن كل هذا اوصل سيد قطب إلى التطير للاستيعادية الاستنصالية المتشددة برفقة شعارات (حاكمية الله) و (جاهلية العالم)، ففي سياق السجن تحول قطب من إسلامي معتدل إلى متشدد، وكان لعزلته عن العالم الخارجي وفي ظروف يومية صاعقة ووحشية ومشاهدة اغتيال العشرات من الإخوان في مستشفى السجن دور مهم في لوم الناس الأحرار خارج السجن والذين لم يدافعوا عن الإخوان المعذبين والمضطهدين داخله. وقد اعتبر سيد قطب الناس مشاركين في الجرائم التي يرتكبها النظام السياسي. وقد كتب كتاباته التأصيلية النظرية حول (الاستيعاد) و (الاستئصال) و (الاستعلاء)، أي أسس الفكر المتشدد، داخل جنرا السجن، مثل (في ظلال القرآن)، و (معالم في الطريق) و (هذا الدين) و (المستقبل لهذا الدين)^(٣).

(١) سعد، تشكيلات الاصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سبق، ص ٤٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٣. نقلاً عن مقابله مع الشيخ (محمد الغزالي) في مجلة لوسيفر في لندن في عهده، رقم (٢١٦) بتاريخ ١٨ - ٢٤ آذار ١٩٩٦.

(٣) الموصلي، حمد، (٢٠٠٦) رؤية الحركات الإسلامية لمعاهيم الديمقراطية والتعبئة السياسية في العالم العربي في: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (محرر)، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستغراق السبسي في العالم العربي، (ط١)، (ص ١٤٩)، بو ظبي: مركز الإمارات

لقد واجه (سيد قطب) الاستبعاد بالاستبعاد، والإقصاء بالإقصاء، والمحبة بالاستعلاء، إذ اعتقد أنه هو الذي يستبعد الدولة لا العكس... كما واجه السياسات القمعية والاستبدادية والاستيعادية ورفضها لأي معارضة شعبية برؤية استيعادية سياسية واجتماعية وروحية وأخلاقية، وهذا مثال تاريخي وفعلي وجدي على سياق تطور أطر التشدد الديني، فمن داخل البرانة وتحت ضغط الظروف الوحشية والعميقة، بدأ سيد قطب في التطوير لضرورة الاستبعاد من حيث هو منهج في العمل السياسي^(١).

أما (المستشار سالم البهساوي) فيرى أن (سيد قطب) قد أعد "قراءته للقرآن الكريم بهذه الحواطر والاهتمامات، وقارن بين طبيعة الحلاف والصراع بين الإسلام والجاهلية خلال حياة الأنبياء والرسول، فكان منهجه الأخير في (الطلال) وفي (معالم في الطريق)، ويركز هذا المنهج على الصراع بين الأنبياء والرسول وبين الملامن الجاهلين في عصور التاريخ... ويتكلم عن (الجماعة المسلمة) وتصورها ومواجهتها للجاهلية، ويتكلم عن (الأمة الإسلامية) ومواقفها من المجتمع الجاهلي"^(٢).

ويرى (البهساوي) أن سيد قطب في هذه المصطلحات "لا يصدر أحكاماً بالكفر والإيمان على المسلمين القاعدين أو المرافقين، ولا يعني بالجماعة إلا مجتمع المسلمين أو الأمة الإسلامية تحت قيادة حاكم مسلم يلتزم بإسلامه"^(٣).

وتعتبر قراءة (البهساوي) لفكر سيد قطب قراءة (معتلة) و(تبريرية) تحاول مواجهة الكثير من الاتهامات التي وجهت لقطب واعتبرته (المؤصل الشرعي) لتطبيقات العنف السياسي الإسلامية. أما (عبد الله بلقرير) فله رؤية أو قراءة أكثر عمقا - وربما أكثر إشكالية - لجذور فكر سيد قطب، فهو يرسم خطأ متصلاً لفكرة (الطليعة) التي نادى بها (قطب) يمتد من (لينين) إلى (قطب) استناداً إلى ما يصي (قطب) الاشتراكي، فهو يعتقد أن "الفارء في نصوص سيد قطب لى بعدم وسيلة لاكتشاف صلات قرابة شديدة بين موضوعاته (النظرية) في العمل السياسي وبين تلك التي عثر عنها (لينين) في كثير من نصوصه، ولا يتعلق الأمر، في هذه العراة، بدعوة كليهما إلى (العنف الثوري) سبيلاً إلى الوصول إلى السلطة، لأن سيد قطب ليس في حاجة إلى الدرس اللينيني

(١) المؤصلي، رؤية الحركات الإسلامية بمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي، مرجع سبق، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) البهساوي، سالم، (١٩٩٩)، انصواء على معلم في الطريق، (ط٢)، المنصورة: دار الفواء، ص ١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

في هذا الباب، فإليه هي نرائه السياسي الإسلامي الشيء الكثير فضلاً عن تجربة (التنظيم الحاصر) في حركة الإخوان المسلمين، حيث العف المصلح قاعدة للممارسة السياسية عندما تدعو إلى ذلك ضرورة...^(١) ويرى (بلقرين) تشبهاً كاملاً في طروحات (لبيس) في كتابه (ما العمل؟) و (قطب) في كتابه (معالم في الطريق) من حيث (مركزية العمل السياسي) و (النخبة الطليعية) و (المنزع الحدي في بناء البرنامج السياسي).

وبعد هذا الاستعراض لما قيل (عن) سيد قطب، لا بد من الإشارة لما قاله (قطب) نفسه، كمحاولة لفهم وفك وتركيب (البناء النظري) لسيد قطب، وهو الأمر الذي لا يكتمل بدون طرح تصورات المتعلقة بـ (الجاهلية) و (الحاكمية) و (الاستعلاء) و (المفاصلة أو العرلة) و (دار الحرب) و (دار السلام) أو (دار الإسلام)، فهي الأدوات الأساسية لتحليل أي مجتمع والحكم عليه سواء بالجاهلية أو الإسلام^(٢).

حيث يقول (سيد قطب) في كتابه الشهير (معالم في الطريق):

" إن المجتمعات القائمة كلها (مجتمعات جاهلية) وغير إسلامية...، وله ينبغي التصريح بلا وجل أن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم، لأن (الحاكمية) ليست له. والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الرافعة هو أولاً وقبل كل شيء قيام مجتمع إسلامي، يتحد الإسلام شريعة له، ولا تكون له شريعة سواه"^(٣).

ويقول في موضع آخر من (المعالم):

" لا بد من درجة من (القوة) لمواجهة المجتمع الجاهلي ... قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم والبناء الجماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها المجتمع الجاهلي... قوة الصمود، وقوة التغلب عليه"^(٤).

وهنا تبرز الركيزتين النظريتين الأساسيتين في البناء الأيديولوجي للجماعات الإسلامية (المقتلة): (الجاهلية) و (الحاكمية).

(١) بلقرين، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٤٨

(٢) حمس، نصد حسين. (٢٠٠٠). لجماعات السلفية الإسلامية والمجتمع المدني (دراسة في استراتيجية بناء لعودة السياسي والاجتماعي واتصل الفكر). (ط١)، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ص ١٩٤.

(٣) الحديدي، الأرهف، مرجع سابق، ص ٥٦-٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.

و (سيد قطب) يدعو إلى نوع من (المفاصلة) في علاقة المسلم المعاصر بمجتمعه (الجاهلي) إذ يقول:

"كانت هناك (عزلة شعورية) كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في اسلامه، نشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائيا من بيئته الجاهلية واتصل نهائيا ببيئته الإسلامية... وكان هناك انحلاع من البيئة الجاهلية، وعرفها وتصورها، وعاداتها وروابطها، بنشأ عن الانحلاع من عقيدة الشرك إلى عقيدة التوحيد، ومن تصور الجاهلية إلى تصور الإسلام عن الحياة والوجود، وينشأ من الانضمام إلى (التجمع الإسلامي الجديد)، بقيادته الجديدة، ومنح هذا المجتمع وهذه القيادة كل ولائه وكل طاعته وكل تبعيته^(١).

ويناقش (قطب) في معالمه من يسميهم بـ (المهرومين روحيا وعقليا) ممن يكتبون عن (الجهاد في الإسلام) ليدفعوا عن الإسلام هذا (الاتهام)، فهو يرى أن هؤلاء إنما يحلطون بين مذهب هذا الدين في النص على استنكار الإكراه في العقيدة، وبين منهجه في (تحطيم القوى السياسية المادية) التي تحول بين الناس وبينه، والتي تعبد الناس للناس، وتسمعهم من العبودية لله... وهما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما.. ومن أجل هذا التحليل، وقبل ذلك من أجل تلك الهريمة! يحاولون أن يحصروا الجهاد في الإسلام فيما يسمونه اليوم: (الحرب الدفاعية)^(٢).

ويبدو أن كلام (سيد قطب) هذا عن (الجهاد) إنما جاء ردا على المدرسة الإصلاحية للشيخ (محمد عبده) والتي أطلقت وصف (الحرب الدفاعية) على الجهاد في الإسلام^(٣)، فسيد قطب يرى أن قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة الشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العناد ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها والعاء القوانين البشرية.. كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان، لأن المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان^(٤).

وهو في هذا الصدد يرى أنه: "إذا كان (البيان) يواجه العقائد والتصورات، فإن (الحركة) تواجه العقبات المادية الأخرى - وفي مقدمتها السلطان السياسي...، ومن ثم لم يكن بد للإسلام أن

(١) قطب، سيد، (١٩٨٢)، معالم في الطريق، (ط٤)، بيروت: دار الشروق، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣) البهسوي، نصوص على معلم في الطريق، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٤) قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ٦٨.

يطلق في الأرض لآلة الواقع المحالف لذلك الإعلان العام... بالبيان والحركة مجتمعين... وإن يوجه الصربات للقوى السياسية التي تعبد الناس لغير الله - أي تحكمهم بغير شريعة الله وسلطانه - والتي تحول بينهم وبين الاستماع إلى (البيان) واعتناق (العقيدة) بحرية لا يتعرص لها السلطان^(١).

أما عن (آليات) تحقيق ذلك وأدواته ووسائله، فيرى (سيد قطب) أنه لكي تبدأ ما أسماها إياه بـ (عملية البعث الإسلامي) فإنه "لا بد من (طلیعة) تعزم هذه العرمة، وتمضي في الطريق، تمضي في حضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاوّل نوعاً من العرلة من جانب، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة"^(٢).

ويشير (قطب) إلى أنه كتب كتابه (معالم في الطريق) من أجل هذه (الطلیعة) المرتقبة، ومن هنا اعتبر كتاب (المعالم) لسيد قطب بمثابة "النص التأسيسي للإسلام الحزبي النصالي .. ومن بين سطور هذا الكتاب خرجت كل جماعات الإسلام النصالي في المجال العربي على الأقل"^(٣)، وتحول كتاب (المعالم) إلى "معالم" لطريق سارت عليه موجات متلاحقة من فصائل شطاء الإسلاميين خلال أربعة عقود بدأت في الستينيات ولا تزال مستمرة، هذه للموجات قد تبدأ بها سيد قطب وهو يخط سطور كتابه (معالم في الطريق) قلائد في المقدمة : (لهذه الطلیعة المرجوة كتبت معالم في الطريق)^(٤).

ويجمع الدارسون على تأثير (سيد قطب) بأفكار (أبي الأعلى المودودي) مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند في العام (١٩٤١) لا سيما كتابه (منهاج الانقلاب الإسلامي) والذي يلخص التوجهات الأساسية لفكره السياسي، حيث تبرز مفاهيم (الوأة الطلیعية) و(الحاكمية) و(الجاهلية)^(٥)، حيث كان لرؤية (المودودي) "تأثيرها الفعال في بلورة فكرة (الجهاد)، والتمايز الفلسفي والسياسي الذي ميز الحركة الإسلامية في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وتعلم على كتبه العديد من المفكرين الإسلاميين في مصر، وفي مقدمتهم (سيد قطب)، وقد تمثل تأثير (المودودي) في طرحه رؤية ذات أربعة مستويات تمثلت المودوح الذي اعتداه الكثيرون وقالت به تنطيمات الأحياء الإسلامي السياسي في السبعينيات، وهذه المستويات هي (حاكمية الله ضد حاكمية البشر) و (الوئية الله في مواجهة

(١) قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ٦٩-٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١-١٢.

(٣) الحنفي، الإرهاب، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٤) حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٥) المودودي، أبو الأعلى، (١٩٧٧) منهاج الانقلاب الإسلامي بيروت المنار الإسلامي، ونظر عمرو، رويته، (١٩٩٣) أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، الجزائر.

الوهمية البشر) و (ربانية الله في مقبل العبودية لغيره من البشر) وأخيراً (وحدانية الله في مقابل الاعتماد على أي مصدر آخر في تسيير أمور الحياة"^(١)). إلى جانب تأثر (قطب) بكتابات المفكر الإسلامي الهادي (أبو الحسن الندوي) لا سيما كتابه (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين)^(٢)، دون أن ننسى - بالطبع - تأثره بـ (حسن البنا) وهو الأمر الذي دفعه إلى الانضمام تحت راية (الجماعة) التي أسسها.

لقد تصلب عود (قطب) الفكري والأيديولوجي في السجن، حيث أمضى عشر سنوات في سجن (إيمان طرة) ليخرج منه بعد تدخل الرئيس العراقي (عبد السلام عارف) لدى (عبد الناصر) عند زيارته للقاهرة عام ١٩٦٤^(٣).

وفي العام (١٩٦٥) تم الإعلان عن اكتشاف تنظيم سري يتزعمه (قطب)، حيث يبدو أنه عقب خروجه من السجن بدأ بتأسيس (الطليعة) التي كان يحلم بها ويطر لها في معالمة، وفي ذلك يقول (قطب): كنت أمام أمرين: إما أن أرفض العمل معهم... وهم لم يتكبروا على النحو الذي أنا مقتنع به، فلم يتم تكوين الأفراد وتربيتهم وتوعيتهم قبل أن يصحوا تنظيمًا وقل أن يأخذوا في التدريب الفعلي على بعض التدريبات القتالية... وإما أن أقبل العمل على أسس تدارك ما فاتهم من المنهج الذي أتصوره للحركة وعلى أساس إمكان ضبط حركتهم بحيث لا يقع اندفاع في غير محله... وقررت اختيار الطريق الثاني والعمل معهم وقيادتهم...^(٤).

ولقد انتهت هذه المحاولة إلى إعدام (قطب) في العام (١٩٦٦)، ليذهب الرجل وسقى كلمته وقد دبت فيها الروح وكتبت لها الحياة - كما توقع هو نفسه -، وتحولت أفكاره إلى تيار إسلامي كفاحي مقاتل، وتحولت (القطنية) إلى مدرسة فكرية وأيديولوجية شكلت (الشريان) الذي استمدت منه حركات الرفض الإسلامية المقاتلة، والتي ظهرت فيما بعد وميزت فترة السبعينيات - ومازالت -، استمدت منه عقوانها وحركيتها وبناءها النظري والأيديولوجي ومرجعياتها الفكرية والمعرفية. وهكذا انتهت مرحلة مهمة في تاريخ (الإخوان) خصوصاً و (التيار السياسي الإسلامي) عموماً، وهي مرحلة امتدت من (المعالم) إلى (الإعدام)!!.

(١) نعمد، قرآن وسيف (من الأعمال إلى بن لادن) (من ملفات الإسلام السياسي)، مرجع سبق، ص ٧٠.

(٢) فطر: الندوي، أبو الحسن، (١٩٦١)، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. (ط٤)، القاهرة: دار العربية.

(٣) فصل طه، مهدي، (١٩٧٨)، مع سيد قطب في فكره السياسي والفني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ص ٥٢-٥٣.

(٤) سعد، شكليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سبق، ص ٤٠٣.

المبحث الثالث

مرحلة ما بعد (القطبية)

(١٩٦٦ - ٢٠٠٥)

(الإخوان الجدد من الأيديولوجيا إلى البراغماتية)

عقب (المحنة) التي تعرض لها (الإخوان المسلمون) في صدامهم مع النظام السياسي (الناصري)، واعداد الكثير من رموزهم وقادتهم (وعلى رأسهم سيد قطب)، وحل الجماعة واعتبارها خارجة عن القانون وبزع الشرعية عنها، دخلت الجماعة مرحلة من الكمون والانكفاء والتفوق الأيديولوجي والتنظيمي.

وفي ذلك يرى (د. عبدالله النفيسي) أن "المبادرات الفكرية لجماعة الإخوان في مصر تقلصت إلى حد كبير بعد إعدام سيد قطب، وانتقلت الريادة الفكرية إلى تنظيمات الإخوان في بلاد الشام عموماً (سعيد حوى، فتحي يكن...) ^(١) بينما انتقلت في داخل مصر من جماعة الإخوان إلى جماعات اشقت عنها مثل (تنظيم الجهاد) وصاحب مقولة (الفريضة العانة) محمد عبد السلام فرح" ^(٢).

في حين يرى (د. حيدر إبراهيم علي) أن "هاجس الشرعية وقانونية التنظيم شكلاً مسيرة الإخوان، خاصة بعد أن تعرضت لصراعات دموية مع السلطات المختلفة، وأصبح ميل الإخوان نحو الاعتدال والمهادنة واضحاً، وتنازلت عن طموحها في الوصول إلى الحكم وتأسيس الدولة (أو الخلافة) الإسلامية" ^(٣).

ولقد شكلت (مرحلة السادات) أو (الجمهورية الثانية) ساحة مارست فيها كل من السلطة السياسية والجماعة لعبة (الاحتواء والمهادنة)، حيث حاول (السادات) أن يخلق لنفسه ونظامه السياسي (شرعية) مختلفة عن (الشرعية الثورية) لنظام (عبد الناصر)، حيث أراد (السادات) توظيف (الإخوان المسلمين) سياسياً في مواجهة خصومه؛ سواء الناصريين والشيوعيين من جهة، أو الجماعات الإسلامية العنيفة التي خرجت من عاعة (الإخوان) بساحتها (القطبية) الراديكالية، وفي خلق (شرعية دينية) له عبر إطلاقه اسم (الرئيس المؤمن) على نفسه وهو ما يمثل تطبيقاً لما قاله (البيس) في (المؤلفات) حينما اعتبر أن "كل الطبقات القائمة تحتاج لتحافظ على سيطرتها إلى وطيفتين اجتماعيتين: الجلاد والكاهن" ^(٤). حيث يبدو أن (السادات) استخدم (الإخوان المسلمين) ليقوموا بوظيفة (الكاهن) إلى جانب (الأجهزة الأمنية) التي تقوم بدور (الجلاد) وهو الأمر الذي طق

(١) نظر - حوى، سعيد، (١٩٧٩) المنحل إلى دعوة لاهوان المسلمين (ط٢)، عن: جميعه عمال المطبع النعويه

- حوى، سعيد، (١٩٨١)، دروس في العمل الإسلامي، عن: مكتبة الرسالة للبيئة.

(٢) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سبق، ص ٣٧.

(٣) علي، حيدر إبراهيم، (١٩٩٦)، لتيارات الإسلامية وفصيه اليمعزسيه، (ط١)، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢١٥.

(٤) ليجوسوف، نظريات العنف في الصراع الأيديولوجي، مرجع سابق، ص ٢٤.

داخل النظام السياسي توجّهين يدعو أحدهما إلى منح الشرعية أو الاعتراف للجماعة مقابل قيامها بهذا الدور السياسي، في حين رفض التوجه الثاني مثل هذه (المخاطرة).

وفي المقابل وجد (الأحوان) في هذه (الحاجة) لدى النظام السياسي لدور الجماعة فرصة تاريخية في الحصول على (فترة لالتقاط الأنفاس) عقب المحنة التي تعرضوا لها، وفي الحصول على الشرعية من جديد، فتوجهوا إلى العمل السياسي السلمي، ولعبوا الدور السياسي المرسوم لهم بنجاح حيث عملوا على مواجهة الشيوعيين والناصريين في الجامعات وكل مواقع النشاط السياسي، كما عملوا على مواجهة أفكار العنف السياسي التي حملتها الجماعات الإسلامية الصاعدة (مثل الجهاد، التكفير والهجرة، ...) حيث كانت الندية بكتاب (دعاة لا قصاة) لحسن الهضيبي^(١) ثم كتابات بعض رموز الإحوان الآخرين^(٢)، أي أن الإحوان لعبوا دور (المكافئ أو المعادل الأيديولوجي) للحصوم المؤلّجين للنظام السياسي آنذاك.

وقد طبع هذا الأمر مسار الجماعة بحالة من التآرجح بين (الاعتراف) و (اللاعتراف)، وقدم الجماعة كحليف سياسي للنظام حتى حدثت حالة الافتراق بين الجماعة والسلطة حينما توجه (السادات) إلى طغاء جند تمثّلوا في الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، وهو الأمر الذي بلغ مداه السياسي بزيارة (السادات) للقدس وتوقيعه لاتفاقية (كلمب ديفيد) مع إسرائيل في العام (١٩٧٩)، مما أطلق (رصاصة الرحمة) على العلاقة السياسية (الوظيفية) التي سادت علاقة الإحوان بالنظام بعد أن دخل (السادات) منطقة (المحرمات) و(المقدسات) و احترق (تابو) أيديولوجي حلّم وهو العلاقة مع (إسرائيل).

إلا أن (الإحوان الجدد) لم يلجأوا إلى (العنف) - وهو الجانب الذي غطته التيارات الإسلامية المقاتلة التي صعد نجمها في تلك الفترة - واستمروا في سياسة (العمل من داخل النظام) تحت ضغط هاجس (الشرعية) واستمرار سيطرة (الحرس القديم) أو (تيار الشيوخ) على قيادة الجماعة العليا، وهو التيار المحسوب على (الاخوانية الكلاسيكية) المعتدلة، واستمر هذا الاتجاه في عهد (مبارك) وحتى وقتنا الحاضر (٢٠٠٥)، مع تطور تكتيكي تمثل في محاولة الجماعة الاستفادة من الضغط الأمريكي نحو الإصلاح السياسي و (الدمقرطة) في الشرق الأوسط، حيث حاولت الجماعة ركوب الموجة الأمريكية لتحقيق مكاسب سياسية في مواجهة النظام السياسي، وهو ما يمثل

(١) انظر: الهضيبي، دعاء لا قصاة، مرجع سابق.

(٢) انظر: قرضاوي، يوسف، (١٩٨٧). ظاهرة العنف في التكفير. القاهرة: دار للطباعة والنشر الإسلامية.

تكتيكاً أخوياً جديداً يؤثر على مدى (براغماتية) الحركة، وانتقالها من حالة أو قالب (الأيديولوجيا) - بصورتها للجامعة - إلى (أيديولوجيا مرنة).

ولقد انعكس هذا التوجه (السلمي / اللاعنف) أو (المهادن) على (التطيمات العرقية) للإخوان في العالم العربي والإسلامي، حيث التزمت تطيمات الإخوان في الأطراب بالخط العام للجماعة في المركز من حيث استبعاد خيار العنف السياسي ضد النظم السياسية الحاكمة لصالح خيار (الاختراق) و (التدريج) والعمل (من الداخل) من خلال استراتيجية تقوم على ما أسماه (أنطونيو جرامشي) بـ (الهيمنة / Hegemony) أو (حرب المواقع / war of positions) بحيث تمارس الجماعة ذلك النوع من السلطة غير العنيفة .. فجماعة الإخوان لا تسعى إلى مبارعة الدولة، على الأقل في المرحلة الحالية، سيطرتها وسلطانها متجسدة في شكل جهاز الشرطة والنظام القضائي والسجون والجيش، حيث غالباً ما يكون الصراع في هذه المؤسسات فجاً وعبثاً.. لما الجامعات والقبائل المهنية والاتحادات العمالية، وغيرها من المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والثقافية والمرجعيات الدينية والصحف ووسائل التعبير، فهي توفر أشكالاً من السلطة أكثر تهديداً تميل بطبيعة ماضجها الطوعية، أو على الأقل غير العنيفة، إلى حجب هدفها السياسي .. ولذلك فإن جماعة الإخوان تسعى، تدريجياً ونطء واضح، إلى تحويل ممارسة السلطة من الدولة إلى مؤسسات المجتمع المدني، أو على الأقل جعل الاثنين يتشارك في ممارسة السلطة^(١).

وفي ذلك يرى (أحمد حسين حسن) أن جماعة الإخوان المسلمين قد قبلت قواعد النظام في العمل السياسي السلمي، وسارت تنشط في قطاعات ومؤسسات الدولة والمجتمع المدني على السواء... ومن ثم فإنه ليس لديها تعارصاً فعلياً أو شرعياً للعمل لدخل القطاعات والأنظمة الرسمية القائمة مع أحكام الشرع، بل أنه لا بد وأن يظل العمل ينتشر حتى يحاصر النظام أو يجرفه فيسقط كورقة الحريف^(٢)، وهي في ذلك تختلف عن الحركات الإسلامية العنيفة والتي تقف (خارج النظام) وتتزع عنه شرعيته شكلاً ومصمواً ومن ثم^٣ ووفقاً للأطر الأيديولوجية والأساسية الفقهية والشرعية، العمل على إسقاطه والتخلص منه كلياً... ومن هنا فمؤسسات المجتمع المدني ليست محلاً للهيمنة أو الصراع من قبل الجماعات الجهادية العنيفة^(٣).

(١) حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني (دراسة في استراتيجية بناء النوع السياسي والاجتماعي والنظري الفكري)،

مرجع سبق، ص ٢٤٠

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

ولقد شكّل هذا التوجه الاستراتيجي للجماعة، والذي عبّر عنه (مأمون الهسيبي) المرشد العام السابق للجماعة بقوله في تصريح لصحيفة (السفير) في ١٩٩٣/٩/٧ : أن الإخوان هم القوة الرئيسية في البلاد، ولذا على استعداد لسلوك طريق العنف للتعبير السياسي وإنما يرتضي الخيارات السلمية، وإنما على استعداد للعمل في إطار التعددية وإعلان حزب الإخوان المسلمين^(١)، شكّل هذا التوجه نسفاً عاماً أو خطأ عاماً للجماعة بتطبيقاتها الفرعية (التطبيقات الفطرية) بحيث تحول إلى (محدث) أو (صابط) سياسي لسلوك هذه التطبيقات داخل مجتمعاتها وتجاه نظمها السياسية المختلفة، ولعل تجربة (حركة مجتمع السلم/ حماس) برعاية محفوظ الصحاح (في حيه)، وهي التنظيم الجرائري للإخوان المسلمين، أثناء أحداث العنف السياسي التي اندلعت في بداية التسعينيات، وكذلك مشاركة (الحرب الإسلامي) العراقي برعاية (محسن عبد الحميد) ، وهو يمثل جماعة الإخوان المسلمين في العراق، في مجلس الحكم عقب سقوط بغداد، خير مثال على هذا الخط السياسي الإخواني، ولم يند عن هذه القاعدة سوى تجربة (الطلّيع المقاتلة للإخوان المسلمين) في سوريا في بداية الثمانينيات (أحداث حماة ١٩٨٢) حيث مارست الجماعة حالة من (الثورة المسلحة) ضد النظام السياسي السوري، وهو الأمر الذي أدى إلى قمع الجماعة وتفكيكها وشرذمتها وتجريمها حيث لا زال القانون السوري يحكم بالإعدام على كل من يثبت انتماءه للإخوان المسلمين حتى الوقت الحاضر (٢٠٠٥).

(١) علي، الثورات الإسلامية وقصبة الديمقراطية، مرجع سبق، ص ٢٢٥.

الباب الثالث

موقف حزب التحرير الإسلامي من العنف السياسي

"الديمقراطية نظام كفر ... يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها"^(١)

عبد القدير زلوم
أمير حزب التحرير الإسلامي
(١٩٧٧-٢٠٠٣)

(١) زلوم، عبد القدير، (١٩٩٠). الديمقراطية نظام كفر - من مشورات حزب التحرير.

مدخل

تأسس حزب التحرير الإسلامي على يد الشيخ (تقي الدين النبهاني) في مدينة القدس عام (١٩٥٣)^(١). و(النبهاني) هو أحد خريجي (الازهر) وعمل عصواً في محكمة الاستئناف الشرعية في القدس^(٢)، وكان عصواً في جماعة الإحواں المسلمين قبل خروجه منها^(٣).

ولقد نشط الحزب دحل "الأماكن الأكثر محافظة من الضفة الغربية ... وفي محميات اللاجئين.. أما في المدن التي يسكنها مسيحيون والأماكن الأقرب إلى الثقافة الغربية فبقي تأثير الحزب بها محدوداً مثل مناطق وسط الضفة الغربية، ومن الجدير بالذكر أن نشاط حزب التحرير بشكل جماهيري لم يصل في يوم من الأيام إلى قطاع غزة^(٤).

ولم يحصل حزب التحرير على ترخيص رسمي من الحكومة الأردنية رغم تقدمه لورارة الداخلية بطلب للترخيص في العام (١٩٥٣) اسوة بالاحواں المسلمين، ورغم استمرار تصيف الحزب كحزب غير شرعي وملاحقة كوالده وتجريمهم، فلقد عمل الحزب بصورة شبه علنية في فترات بدت كأنها (هدنة) غير معلنة بينه وبين الدولة الأردنية، وفي فترات أخرى كان مصطراً للعمل السري حيث اتهم بمحاولة قلب نظام الحكم أكثر من مرة. وفي فترات الهدنة شارك الحزب في الانتخابات البرلمانية الأردنية عامي (١٩٥٤) و (١٩٥٦) حيث فاز (أحمد الداعور) أحد القادة التاريخيين للحزب بمقعد عن منطقة طولكرم^(٥).

ولقد استمر نشاط الحزب شبه العلني حتى تم حظر الحزب في الأردن عام (١٩٥٧) لأن أعماله هددت النظام الملكي، وبخاصة أن الحزب يدعو إلى انتخاب رئيس السلطة^(٦)، كما تم طرد (أحمد الداعور) من البرلمان عام (١٩٥٨) بسبب معارضته الشديدة لسياسات الحكومة^(٧). وقد أدى ذلك إلى خروج (النبهاني) إلى (دمشق) ثم (بيروت) ليستقل مركز قيادة الحزب إلى هناك حتى وفاة (النبهاني) عام (١٩٧٧)، ليحلّاه (عبد القدير رنوم) (١٩٧٧-٢٠٠٣) ثم (المهندس عطا أبو الرشنة).

(١) البرغوثي، ياد، (٢٠٠٥)، الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، في: محمد اشتية (محرر)، الفكر السياسي للحرك الإسلامية: تجربة مصر والأردن وفلسطين، ص ١٣٠، البيرة. المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية.

(٢) عين، الدعوة الإسلامية في ضوء شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٣) برغوثي، ياد، (١٩٩٠)، الأسلمة والسبسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة (ط١)، القدس مركز الدراسات، ص ٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥) البرغوثي، الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٦) الموصللي، رؤية الحركات الإسلامية لفهم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي، مرجع سبق، ص ١٢٩.

(٧) برغوثي، الأسلمة والسبسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، مرجع سابق، ص ٢٨.

أما فيما يتعلق بالبيئة التنظيمية للحزب، فقد تشكلت نواة الحزب من رجال دين معروفين وموظفي أوقاف رسميين ومن مدرسين وطلبة وبعض المتقنين، ووصل إلى فئات لا بأس بها من الفلاحين.. وكان في حزب التحرير الكثير من كبار التجار وصغارهم أكثر مما كانوا في غيره من الأحزاب^(١)، وبقي الحزب أقرب إلى (النخبة) منه إلى (الجماهير) كما هو حال الإخوان المسلمين، وهذا يعود إلى "الحدة المتناهية في مبادئ الحزب (الدوغمائية) وإلى المركزية شبه المطلقة لقيادة (النبهاني)"^(٢).

ومن الجدير بالذكر هنا تلك الصعوبات التي واجهها الباحث في دراسته لهذا الحزب/الإشكالي نظراً لقلّة المراجع (الموصوعية والأكاديمية الرصينة)، وطبيعة الحزب السرية، وصعوبة الحصول على منشورات الحزب، وحساسية أعضاء الحزب بسبب الملاحقة الأمنية لهم.

(١) برغوثي، الأسملة والسياسة في الأراضي الفلسطينية، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

الفصل الأول

قراءة تأصيلية في مفاهيم الحزب
وأدبياته الفكرية

يحاول الباحث في هذا (المبحث) قراءة وتحليل أدبيات الحزب التي تحدد موقفه الفكري والسياسي من قضايا ذات علاقة بموضوع الدراسة، كقضايا الحرية، الديمقراطية، التعددية الحزبية، الدولة، المجتمع، والنظام السياسي.

حيث أنه ولتحديد موقع مفردة (العنف السياسي) داخل المنظومة الفكرية والبناء الأيديولوجي والبطري للحزب، لا بد للباحث من استقراء الفكر الحركي للحزب استناداً لمرجعياته وأصيلته الأساسية، وكذلك لا بد من تحديد وتلطير موقف الحزب من المفردات ذات العلاقة - الطردية أو العكسية - مع مفردة (العنف السياسي) لتفسير مواقف الحزب وفهم مقارنته مع هذه المفردة محل الدراسة.

حيث يقول (د. عبدالله العيسى) أن من يتصفح (الدوسية) - وهي إحدى منشورات الحزب الأساسية (خاصة وأن الحزب يلزم أعضائه بما جاء فيها من أفكار ويعتبرها بياناً ووثيقة حزبية) - "لا يلحظ أدنى عناية بموضوع (الحرية) كمفهوم تتفرع عنه العديد من المؤسسات السياسية، ويبدو أن الحزب قد حدد مهمته فقط في نشر الأفكار دون تطبيقها، فتطبيق الأفكار موكول إلى (الدولة) التي يرمع الحزب إقامتها، وبالطبع فذلك مرهون بنضج (الصراع الفكري) الذي يعمل الحزب على إشعاله بين الناس"^(١).

ويرى (العيسى) أنه رغم التركيز الواضح للحزب على موضوع (الفكر) فإنه لم يظهر في وثائق الحزب (الدوسية والنمطور الإسلامي) اهتماماً بموضوع (الحرية) كمفهوم ومشكل سياسي يتفرع عنه عدة مشكلات في مجال الحكم والاجتماع والاقتصاد^(٢).

ويلاحظ (العيسى) أنه "من العريب أن يطيب (الدوسية) في التحريم على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر وظهور المسيح الدجال .. مع إهمال تام لقضية هامة كقضية (الحرية) - (التعددية السياسية) - (الأقليات السياسية والدينية) - (حدود السلطة)...الح"^(٣).

إلا أن (أحمد الموصلي) يفتنم قراءة معاصرة لفكر (النهائي) حيث يرى أن (النهائي) يتقبل التعددية السياسية باعتبارها مبداً مولياً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأسف لعدم تمكن

(١) العيسى، الفكر الحركي للثورات الإسلامية، مرجع سبق، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

الحركات السياسية من اقتناص الفرص السياسية، ويرجع السبب في هذا إلى فقدان الوعي المناسب لأهمية دور الأحزاب في النهضة الاجتماعية، ويرى أن الحياة الحربية الصحيحة تقوم على أساس مجموعة المبادئ التي تمكن المجتمع من العمل الصحيح، ومثل هذه الأمور فقط تؤهل حزبا حقيقيا ما للعمل الصحيح في تمثيل الجماعة والتأثير في التطور الإيجابي الفاعل؛ دون دعم شعبي لا يمكن التأثير في المجتمع بشكل إيجابي^(١).

ويرى (نقي الدين البهاني) في كتابه (النكتل الحربي) أن البرنامج الحربي يقوم على ثلاثة مراحل: الأولى نشر البرنامج الحربي لتعريف الناس بمبادئه، والثانية رفع مستوى الوعي الجماهيري حول القضايا المهمة عبر التفاعل مع الناس، والمرحلة الثالثة الوصول إلى السلطة... وأنه لا بد من ألا يدوب الحرب في أجهزة الدولة، حيث أن دوره إيديولوجي، حيث يقوم الحزب بمراقبة أعمال الحكومة التي عليها التفاعل الإيجابي مع المجتمع عبر استيعابها لحركته، وأنه على الحزب أن يبقى قوة اجتماعية مراقبة للسلطة السياسية^(٢).

ويطر (البهاني) في كتابه (نظام الحكم) إلى مؤسسات المجتمع باعتبارها مصدر الشرعية، وأنه يجب على السلطة السياسية أو الحكومة الخضوع لرغبات المجتمع وإرادته باعتباره صاحب الولاية في منح أو سحب الشرعية عن النظام السياسي^(٣).

ولعل كتب (ميثاق الأمة) الصانر عن الحرب يحدد رؤية ومفهوم الحرب لكثير من المفردات السياسية الأساسية التي تحدد مسار الخطاب الفكري للحرب وأدواته ووسائله، حيث يشير (الميثاق) إلى أن "العالم كله من بلاد إسلامية وبلاد غير إسلامية إما دار إسلام، وإما دار حرب وكفر، ولا ثالث لهما مطلقا، ودار الإسلام هي البلاد التي تحكم بسلطان الإسلام، وتطبق عليها أحكامه، وأمانها بأمان المسلمين، أي بسلطانهم، وأما دار الكفر أو دار الحرب فهي البلاد التي لا تحكم بسلطان الإسلام، ولا تطبق عليها أحكامه، لو التي أمانها بغير أمان المسلمين، أي بغير سلطانهم، لأن إضافة الدار للحرب أو للكفر أو إضافتها للإسلام هي إضافة للحكم والسلطان لا للمكان ولا للبلاد"^(٤).

(١) الموصلي، رؤية الحركات الإسلامية بمفاهيم الديموكراتية والتعددية السياسية في العالم العربي، مرجع سبق، ص ١٢٨.

(٢) البهاني، نقي الدين، (١٩٥٣)، للنكتل الحربي، قم: دس، ص ٢٤-٥٧.

(٣) البهاني، نقي الدين، (١٩٥٢)، نظام الحكم، قم: مطبعة الزريق، ص ٥٦-٥٩.

(٤) حرب التحرير، (١٩٨٩)، ميثاق الأمة، من منشورات حزب التحرير، ص ١٤.

والحزب بهذه الرؤية يقدم حكماً حدياً وحاسماً بأن معيار تحديد إسلامية أو عدم إسلامية المجتمعات هو (البينة الفوقية) أي السلطة السياسية وليس (البينة التحتية) أي الجماهير والشعوب، وهو حكم يلتقي ويتقاطع مع أفكار (سيد قطب) حول (جاهلية المجتمع) و (الحاكمية)، وهي ذلك يعتبر الحرب أن "المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي تسير العلاقات فيه بالأفكار والمشاعر والأنظمة الإسلامية، أي هو مجموعة من المسلمين تكون العلاقات التي تنشأ بينهم وبين بعضهم، وبينهم وبين غيرهم مسيرة بالعقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية، فوجود مسلمين فقط دون تحكيم الأفكار والمشاعر والأنظمة الإسلامية في علاقاتهم لا يجعل المجتمع مجتمعاً إسلامياً.. لأن المجتمع إنسان وأفكار ومشاعر وأنظمة .. ومن هنا كان المجتمع الذي يعيش فيه المسلمون اليوم في جميع أقطار العالم مجتمعاً غير إسلامي، ولو كان الناس مسلمين"^(١).

ويرى الحرب أن طريقة تغيير المجتمع غير الإسلامي هذا وإيجاد مجتمع إسلامي مكلف هي: تغيير جميع العلاقات دفعة واحدة، أي بشكل انفعالي لا بالتدريج، أي بإلغاء جميع العلاقات الموجودة، وإيجاد علاقات إسلامية مكانها دفعة واحدة، وتبدأ من نظام الحكم، وتنتقل لسانر الأنظمة دفعة واحدة، فأول عمل يقام به (تخطيط أجهزة الحكم القائمة تحطيماً تاماً، وإيجاد أجهزة الحكم الإسلامي مكانها)، وأجهزة الحكم تلزم الناس بأفكار الإسلام وأحكامه"^(٢).

ومن الواضح أن هذا الموقف الراديكالي للحرب يقدم (مطلبة فكرية) لو (مرجعية شرعية) لأفكار (العنف السياسي)، كما فعلت كتابات (سيد قطب)، فالحرب وإن لم يدع علانية لو في أدبياته أو ممارساته إلى (العنف المادي) إلا أن هذه التصورات الأيديولوجية الحادة تمثل نوعاً من (العنف اللفظي) أو (العنف الفكري) الذي يصفي نوعاً من الشرعية على ممارسات (العنف المادي)، وهو الأمر الذي حدث فعلاً حيث يشير بعض الدارسين إلى أن بعض التنظيمات العنيفة أو الأفراد قد تأثروا بهذا التطوير التحريري ويشار في هذا الصدد إلى حادثة (الكلية الفنية العسكرية) في (مصر) في العام (١٩٦٢) والتي قادها الفلسطيني / العراقي الحسنية (صالح سرية) و (تنظيم الجهاد) الذي قاده الفلسطيني / الأردني الحسنية (سالم الرحال) وإن كلا القائدين كانا ينتميان إلى حرب التحرير الإسلامي"^(٣).

(١) حرب التحرير، ميثاق الأمة، مرجع سبق، ص ٤٤

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٣) رشوان، التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع، مرجع سبق، ص ١١٠.

فحيثما يزع الحرب (الشرعية) و(الصفة الإسلامية) عن المجتمع وعن النظام السياسي أو السلطة السياسية فإنه يقدم المبرر لتنظيمات العنف السياسي لاستخدام العنف كوسيلة للتعبير السياسي، حتى ولو كان الحرب يعارض استخدام (القوة المادية) في قلب أنظمة الحكم التي يصعبها ابتداء بأنها (غير إسلامية) وبالتالي (غير شرعية).

ويرى الحزب أن (نظام الحكم) يقوم على أربع قواعد هي:

أولاً: السيادة للشرع، لا للشعب.

ثانياً: السلطان للأمة.

ثالثاً: نصب خليفة واحد فرض على المسلمين.

رابعاً: للخليفة وحده حق تنفي الأحكام الشرعية، وهو الذي يسن الدستور وسفر القوانين^(١).

فالحزب يصع لنفسه هدفاً واحداً هو (إحياء الخلافة الإسلامية) كإطار أو نظام سياسي للدولة الإسلامية التي يطمح إليها^(٢).

أما فيما يتعلق بموقف الحرب من (الديمقراطية) فهو يرى أن (الديمقراطية) نظام كفر ... يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها^(٣)، وأن (الحريات العامة) من (حرية اعتقاد) و(حرية رأي) و(حرية تملك) و(حرية شخصية) "تتناقص مع الإسلام وأحكامه تناقصاً تاماً في كل شيء"^(٤).

ومن الواضح أن هذا الخطاب - شاء منطوره أم لا - يشكل أرضية حصنة لنمو أفكار (التطرف) و(العنف)، فهذا الطرح الفكري يحلق أساساً يرى المجتمع (جاهلياً) والنظام السياسي (فاقد للشرعية) ولا يؤمن بالعمل (الديمقراطي) لتغيير هذا الواقع ويرفض حرية الآخر في الاعتقاد والرأي باعتبارها مخالفة للإسلام مما لا يترك أمامه إلا مسرباً وحيداً للتغيير وهو (العنف السياسي) رغم كل الطروحات - البديلة - التي يقدمها الحرب والتي أثبتت فشلها وعدم جدواها، ومن هنا يبرر دور حرب التحرير في تشكيل الخطاب العقدي داخل التيار الإسلامي المعاصر من خلال قراءته الراديكالية للنص الإسلامي والواقع وخطابه (الأيديولوجي)، أو بالأحرى (الديماغوجي).

(١) حرب التحرير، ميثاق الأمة، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٢) حرب التحرير، (٢٠٠٤)، من معومات لفنية الإسلامية، (ط١)، بيروت: دار الأمة، ص ١٠.

(٣) نظراً ولوم الديمقراطية نظام كفر، مرجع سابق.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥.

التحريضي، وعنفه الفكري الذي يؤصل بدوره لفكر العنف، حيث أن (عنف الفكرة) يفود -
بالضرورة - إلى (فكرة العنف)!!

الفصل الثاني

آليات الوصول إلى السلطة لدى الحزب
(أدوات الصراع السياسي)

إن الدارس لفكر حزب التحرير لن يجد صعوبة في اكتشاف أن أيديولوجيا الحزب هي (أيديولوجيا انقلابية)^(١)، فالحزب "لا يكتفي فقط باصلاح الحاكم - كما ينادي الإخوان المسلمون - بل باستلام الحزب للحكم أو على الأقل بتبني الحاكم لأراء الحزب، وعلى الرغم من عدم اتباع الحزب للعنف عمليا، إلا أنه أعلن بصراحة أنه حزب سياسي لا يمكنه التعلص من خروج الحكام عن تعاليم الإسلام"^(٢)، فالإسلام من وجهة نظر الحزب ليس هو بناء الجوامع ولا نشر الكتب والتعليم الديني وإنما مناهضة الحكومات غير الإسلامية^(٣).

ويرى (د.عبدالله الفيسبي) أن نظرية حزب التحرير في العمل الإسلامي تتلخص في أن الطريق إلى (الدولة الإسلامية) هي عن طريق "إعادة الثقة بـ (أفكار الإسلام) وذلك عن طريقين: العمل الثقافي والعمل السياسي. فلا بد أولا من تثقيف ملايين من الناس تثقيفا جماعيا بالثقافة الإسلامية، و(توليد الصراعات الفكرية) بينهم على هذا الأساس، ومن المهم أن يبادر الحزب في هذه المرحلة لتقلد دوره في الصراع الفكري من حيث التصدر للمناقشة، والرد على الشكوك، والحصول على التأييد. ومع استمرار العمل الثقافي لابد على الحزب أن يستكمل الجهد في العمل السياسي من خلال رصد الحوادث والوقائع وتوظيفها لصالح (أفكار الإسلام). وعندما يشتد الصراع الفكري ويستعر ويكون الحزب في بؤرته تصبح العوامل الموضوعية برور (الخطية) الذي يتولى قيادة (الدولة الإسلامية)"^(٤).

فالآلية الأولى للحزب للوصول إلى السلطة تتمثل في توليد نوع من (الديالكتيك الفكري) كذلك الذي تحدث عنه (هيجل) و(ماركس) بحيث تتصارع الأفكار مع الأفكار المصلادة، أو بمعنى آخر إيجاد ساحة من (حزب الأفكار) بحيث تصرب الفكرة بالفكرة وهو الأمر الذي يمكن وصفه بـ (العنف الفكري) أو (عنف الأفكار).

فحزب التحرير يرى أن "أي مجتمع يعيش الناس فيه داخل جدارين سميكتين: جدار العقيدة والفكر، وجدار الأنظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش، فإذا أريد قلب هذا المجتمع

(١) برغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، مرجع سابق، ص ٣٣

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣، نقلا عن مقال لهالة مصطفى بعنوان (الجهاد الإسلامي في الأرض المحتلة) في مجله (قضايا فكرية)، الكتاب السادس، أبريل ١٩٨٨، ص ١٨٩.

(٤) النفوسي، الفكر الحركي للثورات الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨-١٩.

من قبل أهله انفسهم فلا بد أن يركز الهجوم على الجدار الخارجي... أي لا بد أن يكون الهجوم موجهاً إلى الأفكار، فيؤدي هذا الهجوم إلى (صراع فكري)، فيحصل (الانقلاب الفكري)، ويتبعه تلقائياً (الانقلاب السياسي) الذي يؤدي إلى تغيير الحكم والنظام وسائر العلاقات^(١).

وإلى جانب هذه الآلية، يعتمد الحرب على أداة أخرى للصراع السياسي وهي (طلب النصر)، أي اقناع أهل (الحل والعقد) أو (أصحاب الشوكة) ممن يمتلكون (القوة) اللازمة للتعبير السياسي بالفكرة، ولقد "طلب الحرب من (القذافي) تسليمه الحكم لإعلان الخلافة سنة (١٩٧٨)"^(٢). وهو أسلوب ومفهوم بدائي جداً في العمل السياسي المعاصر.

ومن وسائل الحرب الأخرى "أسلوب كتلة الرسائل إلى الحكام يطلبون فيها منهم اتباع الإسلام (الصحيح).. هكذا فعلوا مع (الملك حسين) حيث أرسلوا إليه رسالة ينصحونه فيها بترك الحكم، وفعلوا ذلك أيضاً مع حكام عرب ومسلمين آخرين مثل عبد الناصر وأمين الحافظ والسحلاوي وفيما بعد للقذافي والخميني"^(٣).

وهذا الإصرار من قبل الحرب على استخدام هذا المنهج يعود إلى كون الحرب أسيراً للتاريخ، فالحرب يعتقد أن مسيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) في العصر المكي تمثل أحكاماً شرعية للعمل وليست تاريخاً أو مسيرة ذاتية للرسول^(٤)، وانطلاقاً من هذا الفهم استنتج الحزب عدة مراحل للعمل السياسي أولها مرحلة (الثقافة العقائدية) التي غلب عليها (سرية التطعيم) و(علنية الفكرة) وحيث (العقيدة) هي الأساس في بناء الشخصية، و(التكتل الحزبي) هو وسيلة ربط الشخصيات التي صارت فيما بعد (رجال دولة)، لتنتقل الدعوة بعد ذلك من حالة (الثقافة المركزة) إلى حالة (الصراع الفكري بالكتلة والفكرة)، حيث تلازم (الصراع الفكري) في العقائد والعلاقات مع (الكفاح السياسي) ضد رؤوس الكفر الذين كانوا يشرفون على المجتمع الجاهلي، حيث هاجمهم تكتل الصحابة بقيادة الرسول (ص) بالاسم والمسمى. ليتم بعد ذلك تكريس (المفاصلة) بين فكريين ونظاميين ومنطيين، ومع هذا الصراع والكفاح والمفاصلة إلا أن تكتل الرسول (ص) لم يستخدم السلاح في العهد المكي قط، حيث امتازت مرحلة التفاعل والصراع هذه بعدم اللجوء مطلقاً إلى

(١) أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) النعيمي، الفكر الحركي لليارات الإسلامية، مرجع سبق، ص ١٩. ملاح عن مذكرة حرب التحرير المقدمة إلى المفيد معمر القذافي بتاريخ ٩ إبريل ١٩٧٨ (س مشورات الحرب)

(٣) بروجوني، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، مرجع سابق، ص ٣١.

(٤) الخطيب، أبو حمزة، (٢٠٠٥). المسيرة النبوية في العهد المكي بطريقة وسهجا، مجلة الوعي، (ع ٢١٦)، ص ٢١.

استخدام (القوة المادية) مع ميسر الحاجة لاستخدامها في تلك الظروف، مما يدل على حرمة تحويل (التكتل السياسي) إلى (مليشيا عسكرية) وحرمة القيام بالأعمال المادية .. ليضاف في نهاية مرحلة التفاعل هذه عمل سياسي خطير و هام جداً وهو : البحث عن الحماية والبصرة والقوة، وبناء القاعدة الجماهيرية الحاضرة للفكرة.. لينتهي الأمر باستلام الحكم عن طريق بيعة الحرب والقوة والانتقال إلى مرحلة (الدولة) في المدينة المنورة^(١).

إن هذه (القراءة التاريخية) التي طبعت (النظرية السياسية) لحزب التحرير، والنظر إلى (الحدث التاريخي) باعتباره (مقدماً) لو (تأني) لا يمكن تجاوزه، حولت الحرب إلى (أسير للتاريخ) وأصبحت أفكاره بالجمود و(التكلس) ومبعثها من التطور الطبيعي والتراكمي، كما أنها حولت الخطاب الأيديولوجي للحرب إلى ما يشبه (الدعوى السياسية)، وهو الأمر الذي رافق مسيرة الحرب منذ تأسيسه وحتى اليوم (٢٠٠٥) ولقد أدى هذا الجمود الفكري بالتطاول قدوم (الخليفة) إلى تعطيل كثير من المفاهيم التي يعتقد الحزب بارتباطها بوجود (الخليفة) وعلى رأسها (الجهاد)، فالحزب مثلاً لم يشارك في أي نشاط وطني فلسطيني منذ قيامه، وهذا يسجّم مع فهم الحرب لمسألة تحرير (فلسطين) التي هي من مهمات الخليفة المسلم، بل لقد قام الحرب بتجميد نشاطه في الضفة العربية بعد احتلالها عام ١٩٦٧، فهو يعتز أن الفلسطينيين داخل الأراضي المحتلة ليسوا أكثر من (أسرى) وإن أي عمل مقاوم للاحتلال من قبلهم سيكون ضرره أكثر من نفعه... الخارج سيحرر الداخل عند حرب التحرير كما حررت المدينة مكة في عصر الرسول^(ص). ولعل الأمر الملفت الآن هو ذلك النشاط الواضح لحزب التحرير في منطقة (آسيا الوسطى) وتحديداً في ما يعرف بـ (وادي فرغانا) في شرق (أوزبكستان) حيث الحديث عن نشاط (مسلح) للحزب هناك ومحاولة لإقامة (نواة دولة إسلامية) في تلك المنطقة، واتهام الحرب بدور في ما عرف بـ (انتفاضة اندجان) في (أوزبكستان) في (١٣/١٢/٢٠٠٥) والتي وقعت العديد من القتلى نتيجة الاصطدام المسلح بين النظام السياسي هناك ممثلاً بنظام (إسلام كريموف) وبين متظاهرين ينتمون إلى تنظيم (الأكاديمية) المتهم بالارتباط بحزب التحرير^(٢)، وكذلك ما هو متداول في أوساط كوادر حزب التحرير في (الأردن) حول وجود أمير الحزب (المهندس عطا أبو الرشّة) في تلك المنطقة، كل ذلك يثير حالة من الانهماك لدى

(١) الخطيب، السيرة النبوية في العهد المكي: طريقة وسهجا، مرجع سابق، ص ٢١-٢٤.

(٢) البرغوثي، الحركات الإسلامية في الضفة العربية وقطاع غزة، مرجع سابق، ص ١٣٩-١٤٢.

(٣) الدستور، ص ١٦، ١٣٦١٧، ١٦ حزيران، ٢٠٠٥، ص ٢٤.

الباحث ويطرح تساؤلا مفاده: هل يعني ذلك تطورا في فكر وممارسة الحرب وموقفه من (العنف السياسي) كأداة للصراع السياسي؟ وهو التساؤل الذي يبقى مفتوحا على كل الاحتمالات!!

الباب الرابع

موقف التيار (السلفي) من العنف السياسي

الفصل الأول

التيار السلفي التقليدي

(الوهابية الكلاسيكية)

"... عرض ابن عبد الوهاب دعوته على ابن سعود، فقبلها وتعاهدا

على نشر الدعوة في شبه جزيرة العرب باللسان عند من يقبلها وبالسيف عند من لم يقبلها ... وإذ ذاك دخلت الدعوة في دور خطير، وهو اجتماع

السيف واللسان^(١)"

(١) عثمان، محمد فتحي، (١٩٨١). السلفية في المجتمعات المعاصرة، (ط٢)، الكويت: دار الفلم، ص ٣٢-٣٣.

يعود مفهوم (السلفية) و (السلفيون) لغوياً إلى (السلف الصالح) أي الجيل الأول من المسلمين من صحابة الرسول (عليه الصلاة والسلام) باعتبارهم يمثلون (الإسلام) بصورته النقية، ففحوى السلفية يتمثل في "العودة إلى فهم الإسلام من مصدريه الكتاب والسنة كما فهمه السلف"^(١).

ولقد أطلق هذا الوصف (اصطلاحاً) على تيار معين من التيارات الإسلامية المعاصرة وهو (التيار الوهابي) (نسبة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب) ، وهو التيار الذي ظهر في (الجزيرة العربية) وتحديدًا في (بجد) في القرن الثامن عشر، وترجع جذوره الفكرية والتاريخية إلى كل من (أحمد بن حنبل) و (ابن تيمية) كرد فعل "بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعد مدى عند أبي حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصلحة العامة عند المالكية إلى القول بالمصالح المرسلة وأن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن... فالأولى العودة إلى (النص الخام) والطاعة للأوامر والنواهي دون تدخل العقل البشري بالفهم أو التأويل أو التحليل أو التعليل"^(٢)، أي أنه وإمام تصاعد تيار (العقل) كان لا بد من ظهور تيار (النقل) ليشكل انطلاقاً التيار (السلفي) القائم على (النص) والذي أخذ شكله المعاصر من خلال (الحركة الوهابية).

ولقد قامت (الوهابية) على أساس "الدعوة إلى العودة بالإسلام إلى أصوله الصحيحة التي كان عليها في عهد النبوة وعهد السلف الصالح من خلفاء المسلمين، ومن ثم فهي دعوة سلفية تربو بأبصارها إلى الماضي دون الحاضر أو المستقبل، ويترتب عليها خلق عقلية سلفية تتجاوز الواقع وتتجاهل المستقبل وتقف عند حدود الماضي تحاول لحياءه وبعثه من جديد دون إتاحة فرص الاجتهاد ليتوافق هذا الماضي مع متغيرات الزمن ... لذلك فالعقلية الوهابية تتمسك بحرفية النصوص الدينية كما وردت في القرآن والحديث ومن تعمدتهم من فقهاء الحنبلة، ومن ثم فهي عقلية نصية جامدة ليس فيها مجال للاجتهاد وإعمال العقل بل تقف عند ظاهر النص وحدود النقل"^(٣).

ومن هنا جاء اتهام هذه الحركة بأنها (ماصوية)^(٤)، كما اتهمها البعض بأنها "نتاج طبيعي للمجتمعات البدوية المتخلفة، فهذه المجتمعات تعيش في عزلة حصارية صربت سياجاً كثيفاً على

(١) أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شريفة وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) حنفي، الإسلام السلفي بين الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٣) بر-أسعد، محمد، (١٩٩٦) للسنوية والأخوات المسلمون القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ص ٢٠.

(٤) عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، مرجع سابق، ص ٩٦-١٠٨.

إمكانات العقل والاجتهاد والإبداع ومن ثم الإحساس بالعجز عن إمكانية تطوير الواقع إلى الأفضل وبالتالي فقدان الأمل في المستقبل والانصراف إلى الماضي^(١)، في حين وصفها النعص - كظاهرة سلفية عموماً - بأنها تمثل "الغوص باستمرار في نفسية أبطال الماضي"^(٢).

ويرى (د. صادق أمين) (وهو اسم مستعار للدكتور عبدالله عزام كما هو معروف في أوساط الإسلاميين) أن (السلفية) هي "منهج في الفهم لاستنباط الأحكام الفقهية من القرآن الكريم وما صح من السنة، وهي لا تكون حركة ذات منهج في التربية والتكوين والتخطيط، وليس لديهم أهداف مرحلية محددة، كما لا يوجد عندها (تنظيم) يربط أفرادها ... وتقتصر الدعوة السلفية على جمهور المتكبرين بل على عدد محدود من هؤلاء، ويبدل دعائها وقتاً وجهداً كبيرين في الدعوة إلى فرعات ليس من مصلحة الدعوة الإسلامية الاشتغال بها والتركيز عليها في وقت يواجه فيه الإسلام حرباً شرسة لاجتماعه من الجذور"^(٣). وهو الأمر الذي يبرر اشكالية (المعاصرة) و(الأصالة) أو (الماصوية) في الفكر السلفي التقليدي ومدى قدرته على الاستجاء مع لغة العصر وقضاياها^(٤).

على أن ما يهمنا في هذه الدراسة هو تحديد نقاط التماس بين هذا التيار وبين ظاهرة (العنف السياسي) وليس العرق في فك الرموز الفقهية لهذه المدرسة التي تمتاز أصلاً بتعقيد خطابها الإسلامي وقولته في قالب ماصوية تاريخية، وهذا الأمر يقودنا إلى تحديد نقطة اللقاء هذا التيار مع العمل السياسي، أي تحديد متى التقى (الديني) بـ (السياسي) في مسيرة هذا التيار.

ولعل نقطة الالتقاء الأساسية بين ما هو ديني وما هو سياسي في الحركة السلفية المعاصرة تمثلت في ذلك التحالف التاريخي بين المؤسسة الدينية ممثلة بالشيخ (محمد بن عبد الوهاب) والمؤسسة القبلية - السياسية الممثلة بـ (محمد بن سعود) أحد الزعماء القبليين في (بجدة)، وجذ العائلة السعودية الحاكمة حالياً وذلك في العام (١٧٤٤) فيما عرف بـ (اتفاق الدرعية)، وهو الاتفاق الذي طبع كل من الدولة السعودية والحركة السلفية - الوهابية بطابعه واسقاطته حتى اليوم (٢٠٠٥).

(١) أبو الإسعاد، السعودية والأخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ٢٠-٢١

(٢) شراي، هشام، (١٩٩٣)، النظام الأبوي وبشكله تحف المجتمع العربي (ط١)، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٣٠

(٣) صبي، الدعوة الإسلامية فيضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص ٧١

(٤) فطر - الكردي، راجح، (١٩٨٩)، الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة، ص: دور صار ..

- لرندي، عبد الرحمن، (١٩٩٨)، السلفية وقضايا العصر، الرياض: دار إنبينه

حيث يشير (د. محمد فتحي عثمان) إلى أن (السلفية) استشعرت الحاجة إلى 'حركة تستوعب القاعدة العريضة لعامة الناس، وتبلغ قمة الحكم للاستعانة بالسلطان على التصحيح'. فلا ينبغي أن يترك الحكم قوة سلبية... حيث عرض ابن عبد الوهاب دعوته على ابن سعود فقبلها وتعاهدا على نشر الدعوة في شبه جزيرة العرب باللسان عند من يقاتلها وبالسيف عند من لم يقاتلها.. وأذ ذاك دخلت الدعوة في دور خطير، وهو اجتماع السيف واللسان^(١).

ولعله من هنا حدث المنعطف الهام في مسار الحركة السلفية المعاصرة والذي يهتما في دراستنا هذه، حيث تم (تأسيس الدين) أو (تدوين السياسة) عبر بوابة هذا التحالف لتتحول (الدعوة السلفية) بصورتها (الوهابية) من مجرد (دعوة دينية) إلى (حركة سياسية)، بحيث تقدم (السلفية الوهابية) الشرعية الدينية اللازمة لال سعود في مواجهة خصومهم مقابل أن يقدم (ال سعود) القوة اللازمة لنشر المذهب الوهابي، كما أن الحديث عن نشر الدعوة الوهابية باللسان والسيف ربما يكون قد بدر البدرة الأولى من (خطاب السيف) أو (خطاب العنف) داخل هذا التيلو.

ثم ليتحول ذلك الخطاب إلى نوع من (التنطير) من خلال حديث الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) عن (الحاكم بعير ما أمر الله) و (الحاكم الجائر المغير لأحكام الله تعالى) كأحدى فئات (الطاغوت) الذي ينبغي (الكفر به)^(٢)، وهو ذات المطلق أو البناء الطوري الذي يعتمد عليه تيار العنف القاتل بالحروح على الحاكم وممارسة العنف السياسي صده لتتجسده عن الحكم، أي أن الشيخ (ابن عبد الوهاب) يقدم في طروحاته الفكرية - الفقهية هذه المرجعية والإطار الشرعي اللازم لفكر التكفير والعنف.

ولقد تم ترجمة هذا (التنطير) إلى ممارسة (عملية) من خلال تأسيس (عبد العزيز بن سعود) مؤسس الدولة السعودية الحديثة) لجماعة (الإخوان) الوهابية في العام (١٩١٢) في (نجد) كمليشيا عقائدية مسلحة تكون أداة عسكرية لتحقيق طموحات (ال سعود) السياسية.. ولقد قلمت هذه التجربة على أساس تجميع الندو الرحل الذين كانوا يشكلون أكثر من ٧٠% من سكان هضبة نجد، وكانوا يعيشون حياة جاهلية تقوم على الصراعات العائلية وتعتمد على العرو والسلب والتهب والقتل

(١) عثمان، السيرة في المجتمعات المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٦-٤٧ وانظر كذلك

- ابن عبد الوهاب، محمد، (١٩٧٠). التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، (ط٢)، بيروت: المكتبة الإسلامية.

العثماني، محمد، (دب) شرح لأصول الثلاثة شيخ لإسلام محمد بن عبد الوهاب المصنوعة: مكتبة الأيمان، ص ١١٢-١١٣

والتخريب، ثم توطيبتهم في واحات زراعية عرفت باسم (الهجر) كناية عن هجرتهم للمجتمع الجاهلي وانتقالهم إلى المجتمع الإسلامي الحقيقي ... حيث يمارسون شعائرهم وفقاً للمذهب الوهابي، ويتم استغلال النزعات الحربية لدى هؤلاء البدو وتنظيمها من أجل تحقيق الأهداف السياسية للعرش السعودي تحت دعوى الجهاد ونشر الإسلام الحقيقي^(١).

ولقد استطاعت هذه (الحركة المملوكة) تحقيق الأهداف السياسية لآل سعود - تحت شعارات الجهاد والتكفير ورفع (الدين) كشعار سياسي على أسنة الرماح - حيث ساهمت في الفصاء على الحصون السياسية لآل سعود (آل الرشيد في حائل والهاشميين في عسير).

ويلاحظ من هذه التجربة - الجديرة بالدراسة - أنها انطلقت - لأسباب سياسية قبل أن تكون دينية - من فكرة (جاهلية) المجتمع المحيط، ووجوب (الهجرة) عنه والالتحاق بالمجتمع الإسلامي، واستخدام لغة (التكفير) ضد الحصون، واستخدام (القوة) و(العنف) في تغيير الواقع السياسي والاجتماعي. وهي نفس المصطلحات والأدوات التي استخدمتها - ولا زالت - حركات العنف المسلح داخل التيار الإسلامي المعاصر.

إلا أنه وبعد تحقيق (السياسي) ممثلاً بآل سعود لأهدافه السياسية، تم صرب (الديني) ممثلاً بحركة (الإخوان) الوهابية وتحجيمه والحاقه بالمؤسسة السياسية (الدولة) حيث دار صدام دموي بين (الدولة السعودية) و (الإخوان) انتهت بالفصاء على الحركة الدينية في العام ١٩٣١، لتتحول (الحركة الوهابية) بعد ذلك إلى مؤسسة دينية رسمية داخل الدولة السعودية حيث تم (تكجيها) بحيث تحولت إلى أداة دينية بيد السلطة السياسية. ولعل قراءة في أدبيات رموز هذه المدرسة السلطوية يوضح تحولها إلى (عطاء شرعي) لممارسات النظم السياسي، و(أداة) لمواجهة خصوم هذا النظم لا سيما التيارات السلفية الجهادية الصاعدة^(٢).

ويشير (عبد العزيز الحميس) (المشرف العام على المركز السعودي لحقوق الإنسان ورئيس التحرير الأسبق لمجلة "المجلة") إلى أن المؤسسة الدينية السعودية (والتي تمثل التيار السلفي الوهابي التقليدي) باتت تلعب دوراً مهماً في الساحة السياسية انطلاقاً من ربطها قضية الفكر والممارسة

(١) أبو الأسعد، السعودية والإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) انظر: - اللواء، عين، ع ١١٧٠، ١١ تشرين أول، ١٩٩٥، ص ١٠. مقدمة صحيفة لثبوت تصور الدين الأبلي" لحد ومور المدرسة السلطوية للتعبئة مع مجلة "السلفية" حول تكفير الحكام".

ونظر أيضاً - كتابات رموز هذا التيار مثل الشيخ (عبد العزيز بن باز) و (محمد بن عثيمين) و(عبد العزيز آل الشيخ) حول المسائل السياسية والعلاقة مع النظم السياسي ووجوب طاعة (ولي الأمر / الحاكم).

السياسية بمهيج التدين والثواب والعقاب واعتبارها الموقف السياسي جزءاً من الدين، وقيامها بشمر الفكر السياسي الخاص بها خارج دائرة (الصفوة) مما أعطاها هيئة شعبية فرصت على الجهات السياسية الأخرى التعامل معها باهتمام، بل إن الطرح الذي قدمته امتار (بالداتية المعجمة بالقبول التلقائي في محيطه الحاصر) مما حول هذه المؤسسة الدينية إلى تيار اجتماعي بدلاً من أن تكون مجرد حزب منظم عادي أو مجرد مدرسة فكرية إلى جانب المدارس الأخرى، ولتعميق جذورها مارست هذه المؤسسة حلال أكثر من قرنين ونصف اقضاء ورفضاً لأي تزاح أو تهجين أو خلط بين فكرها وأي فكر آخر، وكانت تعتبر فكرها تطهيرياً بغيّاً يجب أن لا تشوبه شوائب الابتداع والتجديد، ولم تنفج نافذة المؤسسة الدينية (الوهابية) على العالم إلا لفترات قصيرة لتعود بعدها لتتكور محتفظة بما تسميه الثوابت والخصوصية السعودية^(١).

ولعل هذا الملوك (الإقصائي / الاستبعادي) وهذا الخطاب (الاحتكاري) ينسجمان مع توصيف (د. هشام شرابي) لما أسماه (الذهنية الأبوية) والتي تتمثل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوباً لفرض سيطرتها.. إنها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك ولا تفر بامكانية إعادة النظر.. ومن هذا المنطلق، فإن التفاعل والحوار (بين الأفراد والجماعات) لا يرمي إلى التوصل إلى تفاهم أو اتفاق بين وجهتي نظر، بل إلى إظهار الحقيقة الواحدة وتأكيد انتصارها على كل وجهات النظر الأخرى، لهذا فإن الذهنية الأبوية (و الأبوية المستحدثة)، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنها لا تريد أن تعرف إلا حقيقتها، ولا تريد إلا فرضها على الآخرين، بالعنف والجبر إن لزم الأمر^(٢).

والمعارقة التي تبدو واضحة في تتبع مسار الحركة الوهابية الكلاسيكية تتمثل في عدم صحة تلك (الفرصية) التي تقول بأن التيار السلفي الوهابي هو تيار (معتدل) أو (سلمي) أو (لاعنف)، حيث أن تجربة (الإخوان الوهابيين) كحركة مسلحة تفرص رؤية أو فرصة معادية لها من مفردة (العنف) موجودة ومؤصلة لدحل البيان الطري والأيدولوجي للحركة الوهابية، بل وتم ممارستها عملياً من خلال حركة (الإخوان)، وأن العارق بين رؤية التيار السلفي (التقليدي) والتيار السلفي (الجهادي) لا يتمثل في (موقع) مفردة العنف داخل الخطاب الفكري للتيارين، وإنما في

(١) الحميس، عبد العزيز، (٢٠٠٤) المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية. ليارات، التفاعلات، المبادرات الإصلاحية. مؤتمر دولي والبيت لإصلاح في العالم العربي، القاهرة ٥-٧ سبتمبر ٢٠٠٤ (ورقة عمل نشرت في صحيفة النهار في ١٠/٧/٢٠٠٤)

(٢) شرابي، النظام الأبوي وإنكالية تحلف المجتمع العربي، مرجع سبق، ص ١٦

(الجهة) التي يوجه إليها هذا العنف، حيث أن حركة (الإخوان) الوهابية مارست (العنف السياسي) باسم السلطة السياسية وفي مواجهة خصومها، في حين أن التيار السلفي الجهادي يمارس هذا العنف ضد السلطة السياسية، رغم اشتراك التيارين في معظم المرجعيات الفقهية والمشرعية والفكرية من (ابن حنبل) إلى (ابن عبد الوهاب).

الفصل الثاني

التيار السلفي الجهادي

(السلفية المقاتلة)

مدخ ل

لقد أدى (التفوق الفكري) للمدرسة السلفية الوهابية للكلاسيكية، وعجزها عن مواجهة الواقع السياسي المتغير، وتحولها إلى مجرد (مؤسسة) تابعة للنظام السياسي، إلى بروز تيار سلفي جديد يتبنى التعبير السياسي، وإعادة قراءة أدبيات الفكر السلفي، وتحريره من قبضة السلطة السياسية، وإعادة إنتاج الخطاب الفكري له بصورة أكثر راديكالية وأكثر تماساً مع الواقع السياسي والاجتماعي المعاصر.

ولقد برز في هذا المجال مدرستان:

أولاً: المدرسة الإصلاحية أو (التيار الثالث)

وهي المدرسة التي تدعو إلى فك الارتباط الفكري ما بين الخطاب السلفي وخطاب السلطة السياسية، وقد مثلت هذه المدرسة نوعاً من (الانقلاب) داخل جسم المؤسسة الدينية السعودية، حيث اتخذت مواقف أكثر راديكالية تجاه القضايا المعاصرة مما أدى بها إلى نوع من التصادم مع النظام السياسي بل والمؤسسة الدينية الرسمية.

ويرى (عبد العزيز الحميس) أن هذا التيار "هو الأوسع انتشاراً وتأثيراً في الطيف الديني (السلفي) ويتميز بنشاط فكري وحركي، ويعتبر الأكثر نشاطاً وتفاعلاً مع الدوائر الإسلامية الواقعة خارج التيار السلفي، بل قد لا يجد غضاصة في التواصل حتى مع التيارات التي يصفها التيار السلفي أنها غير إسلامية. ويبرز تحت هذا التيار اتجاه الشيخ (محمد سرور رين العابدين) والشخصيات المحسوبة على مدرسته مثل الشيخ (سلمان العودة)^(١) والشيخ (سفر الحوالي)^(٢) والشيخ (عبد المجيد الريمي) والأستاذ (جمال سلطان) والدكتور (صلاح الصاوي) والأستاذ (محمد الأحمرى). ولهذا التيار في الجملة موقف متحفظ من شرعية الانظمة، دون الدعوة للتكفير أو رفع السلاح أو الثورة ضدها. وربما تكون كتابات رموز هذا التيار ومشاركاتهم الفكرية سبباً آخر ما يوجد حول قضية (الديمقراطية). ويمكن تسمية هذا التيار (التيار السروري) نسبة للشيخ (محمد سرور) بسبب غرارة ما يصدر عنه وخاصة في مجلة (المسة) التي يرأس تحريرها والتي تتمتع

(١) انظر لعودة، سلمان بن فهد، (١٩٩٩) مقالات في المنهج (On Methodology)، للجمع الإسلامي في مراكش الشمالية

(٢) انظر: الحوالي، سفر، (٢٠٠٢)، رسالة من مكة: عن أي شيء ندافع؟ للربيع: دور الهجرة.

بانتشار واسع. لكن الشيخين (العودة) و (الحوالي) يفصلان الحديث عن (تيار الصحوة) بدلاً من شخصنة التيار^(١).

وهذه المدرسة السلفية الفكرية تمثل (تياراً ثالثاً) داخل جسم المدرسة السلفية باعتبارها تمثل طرحاً فكرياً وفقهياً وسياسياً يقف بين الطرح التقليدي الكلاسيكي للمدرسة السلفية - الوهابية (ممثلة بالمؤسسة الدينية الرسمية وشيوخها ومنطريها) وبين الطرح الجهادي العنيف الذي تقدمه المدرسة السلفية المقاتلة (والتي سيتم تناولها لاحقاً في هذه الدراسة). فهذا التيار يلتقي مع (السلفية التقليدية) في جذوره ومرجعياتها الأساسية الفكرية والفقهية، إلا أنه يختلف معها في عدم توظيفه لحطابه الفكري في خدمة السلطة السياسية ومصالحها أو تحوله إلى (ناطق باسمها) أو تجنب الخوص في المسائل السياسية باعتبارها (من اختصاص النظام السياسي)، وهذا التمايز عن المدرسة التقليدية يمثل في كثير من مواقف رموز هذا التيار المعارضة للتوجه السياسي للسلطة (مثل الموقف من حرب الخليج الثانية، ووجود القواعد العسكرية الأمريكية في المنطقة، وطبيعة العلاقة السياسية مع الولايات المتحدة الأمريكية، واحتلال العراق، والمقاومة العراقية، إلى جانب الموقف من عملية السلام مع (إسرائيل))^(٢).

ولقد سبب هذا الموقف صداماً مع السلطة السياسية أدى إلى اعتقال عدد من رموز التيار وعلى رأسهم الشيخين (سلمان العودة) و (سفر الحوالي) عقب حرب الخليج الثانية ولخمس سنوات متواصلة^(٣).

لكن هذا التيار، في نفس الوقت، ميّز نفسه عن التيار (الجهادي) العنفي باستخدامه وسائل سلمية/ لا عنيفة للتعبير عن آرائه ورؤيته من (الخطبة) إلى (المحاضرة) إلى (الكتاب) إلى (الكاسيت) ، وإن كان يتفق مع ذلك التيار في تأييد (المقاومة) و(الجهاد) ضد الاحتلال الأمريكي للعراق ورفض التواجد العسكري الأمريكي في المنطقة. ولقد توح هذا التيار جهوده بإطلاق ما أسماه بـ (الحملة العالمية لمقاومة العدوان) والتي تم اختيار (د. سفر الحوالي) رئيساً لها^(٤)، والتي

(١) الحميس، المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية، مرجع سبق.

(٢) انظر الحوالي، معر، (١٩٩٣). الموقف الإسلامي من مشروع السلام العربي - اليهودي: القدس بين الوعد الحق والوعد المعترى. القاهرة: مكتبة السنة.

- الحوالي، سفر، (١٩٩٦). وعد كوسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج. ليس مؤسسة الكتاب الإسلامي.

(٣) الزعترقة ياسر، معر الحوالي.. بينك وبينهم محبة... القسنور، ص ١٦، ١٣٦١٧، ١٦ حزيران، ٢٠٠٥، ص ٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

تؤكد موقفه الداعم للمقاومة الشرعية وفصلها عن (الإرهاب)، إلى جانب الدعوة الواضحة التي وجهها الدكتور (العودة) لوقف العنف الذي يمارسه التيار الجهادي ضد النظام السياسي السعودي وأجهزته وضد المدنيين في تموز / ٢٠٠٥^(١)، والتي تؤكد موقف هذا التيار من ظاهرة (العنف السياسي) الموجه إلى الأنظمة السياسية الحاكمة.

وينتمي إلى هذا التيار ما يعرف بـ (الحركة السلفية) في الكويت (لمبها العام د. حاكم المطيري) والتي قدمت نوعاً من القراءة السياسية المعاصرة من وجهة نظر سلفية (تقدمية) أو ما يمكن وصفه بـ (السلفية الليبرالية)^(٢)، ونجحت في إطلاق حرب سياسي باسم (حزب الأمة) في كانون الثاني من العام (٢٠٠٥) ليكون "أول حرب سياسي في منطقة الخليج العربي"^(٣).

ثانياً: المدرسة الجهادية أو (التيار العقائلي)

إلى جانب العوامل السابقة التي أدت إلى ظهور التيار الإصلاحية داخل الجسم السلفي، من جمود فكري للخطاب السلفي التقليدي و(احتوائه) أو (تجنيبه) من قبل النظام السياسي والحقه به وتحويله إلى أداة سياسية بيده، فإن عدداً من العوامل (السياسية) أدت إلى بروز التيار العفوي داخل الجسم السلفي، أهمها عامل تاريخي تمثل في احتصاص (السعودية) و(دول الخليج) لقيادات الإخوان المسلمين عقب صدامهم الدامي مع النظام الناصري في مصر في منتصف الستينيات (فيما عرف بالمحنة الثانية)، حيث ترك هؤلاء بصمات واضحة على الخطاب السلفي التقليدي من خلال إصغاء نوع من (الحركية) و (الحيوية) عليه، حيث نجح هؤلاء (الإخوان) في تحويل الخطاب السلفي من مجرد حالة نظرية - تجريدية إلى حالة تطبيقية تحاكي الواقع بدلاً من محاكاة الماضي، فظهر شكل - تطور تدريجياً - من الخطاب الأيديولوجي الذي يمزج بين الطرحين السلفي - التقليدي والإخواني - الحركي.

ثم ليأتي (سيد قطب) وكتابات التي ولدت موجة العنف الإسلامي في مصر في السبعينات، والتي مثلت نوعاً من (السلفية المقتلة)، ولعل نظرة على كتابات ولدييات جماعات الإسلام السياسي في تلك المرحلة تروى مدى سلفية خطابها الفكري ومرجعياته التي تعود إلى (ابن تيمية) أكثر مما

(١) قناة الجزيرة الفضائية، ٢ تموز، ٢٠٠٥

(٢) نظر لمطيري، حاكم، (٢٠٠٤) الحرية و الطوفان دراسة موضوعية للخطاب السياسي لشرعي ومرآة التاريخ، ص ١٧٠ دار الفاروق.

(٣) الدستور، ص ١٣٦٢٥، ع ٤، تموز، ٢٠٠٥ ص ١٧

تعود الى غيره، وبرور قيادات فكرية سلفية - جهادية مثل (د.عمر عبد الرحمن) و (د. أيمن الطواهري) وغيرهما نظرت لهذه المدرسة لتقدم نموذجاً جديداً للسلفية المعاصرة يعترف عن السلفية التقليدية التي قدمتها المدرسة السعودية، كما قدمت خطاباً سلفياً بديلاً استقطب جزءاً هاماً من التيار السلفي، ليظهر ما يمكن ان نسميه (المدرسة السلفية المصرية) أو (التجربة المصرية) والتي قدمت قراءة سلفية أكثر حيوية وأكثر حركية وأكثر التصاقاً بالواقع، وحوّلت (السلفية) من حالة (التنظيم) إلى حالة (التطعيم). ولتأتي مرحلة أخرى من مراحل تطور الخطاب السلفي مع (التجربة الافغانية) في فترة الثمانينيات والتي شهدت - ولظروف سياسية مرتبطة بالحرب الباردة - تركيزاً وتنظيماً لمفهوم (الجهاد)، والتحاق الاف الشباب الإسلامي العربي (والخليجي والسعودي خصوصاً) بمعسكرات التدريب والجهاد هناك، مما أدى إلى نوع من (الاحتكاك الفكري) بين حملة الفكر السلفي التقليدي وغيرهم من الحركات الأخرى، وهو الأمر الذي ولد ظاهرة (الأفعال العرب) ثم (تنظيم القاعدة) بقيادة (أسامة بن لادن) - السلفي السعودي - و(أيمن الطواهري) - السلفي المصري - ، وهي التجربة التي ألقت بظلالها على الفكر السلفي والخطاب السلفي ليظهر (التيار السلفي الجهادي) بصورة واضحة وعييفة عقب حرب الخليج الثانية وليبلغ ذروته في أحداث (١١ أيلول ٢٠٠١) ، وليقل معاركه و(جهاده) من (كابول) و (البوسنة) و (كوسوفو) و (الشيثان) إلى (الجزائر) و(الرياض) و(مكة) و(الكويت) و(الدوحة) و(بغداد) و(عمان) و (معان)، فصلاً عن (نيويورك و(واشنطن) و(مدريد) و(لندن)!!!

وستتناول هذه الدراسة في المبحثين التاليين كلا من (التجربة المصرية) و(ظاهرة الأفعال العرب وتنظيم القاعدة) كدراستي حالة (Case Studies) في محاولة لفهم وتحليل وفك رموز ولاديات هذا التيار الذي بات يفرض نفسه كلاعب مهم على الساحة السياسية المحلية والإقليمية والدولية لا سيّما عقب أحداث (٩/١١) في الولايات المتحدة الأمريكية والتي لفتت الأنظار إلى قوة هذا التيار وسلطت الأضواء على أيديولوجيته القتالية العييفة.

المبحث الأول
التجربة المصرية
(تنظيم الجهاد .. نموذجاً)

"والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن
تزول إلا بقوة السيف"^(١)

محمد عبد السلام فرج

(مؤسس تنظيم الجهاد)

(١) فرج ، محمد عبد السلام، للفريضة المأثبة. في : جنسية، نعمة الله (١٩٨٨)، تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر. (ط١)، القاهرة : دار الحرية، ص ٢٢٤.

أولاً: مدخل / قراءة في الجنور التاريخية والسياسية والفكرية

يرى الدكتور (حسن حنفي) أنه "وبعد حل جماعة الإخوان المسلمين عام (١٩٥٤) وانتقالهم إما إلى السجون وإما إلى دول الخليج العربية وإما إلى الحياة السرية، بدأت فترة جديدة من الإسلام السياسي السري تحت الأرض ابتداء من (معالم في الطريق) فوق الأرض . عاش الإخوان المسلمون يفكرون في أحرانهم ويتطرون لحطة الاستقام من (الناصرية)، يعتبرون كل إنجازاتها حسائر وكل هرائها مكاسب، باستثناء تأميم قناة السويس وصد العدوان الثلاثي على مصر عام (١٩٥٦) وحروح الإخوان من السجن وتسليحهم واشترلكهم في المقاومة والدفاع عن مدينة السويس، وبعد تحريرها عادوا إلى السجون بعد أدانهم الواجب الوطني. أما الوحدة مع سوريا (١٩٥٨ - ١٩٦١) فقد تمت على أساس قومي غير إسلامي لذلك انفصلت عروتها عام (١٩٦١)، وقوانين تمور الاشتراكية (١٩٦٢ - ١٩٦٣) تمت باسم الاشتراكية العلمانية أو الماركسية التي كانت حليفاً لعبد الناصر.. وأنت (حرب اليمن) إلى سفك نماء المسلمين .. وكانت أحد أسباب هزيمة عام (١٩٦٧)، ولم يرفع الحلف الإسلامي عام (١٩٦٥) بين الرياض وطهران وكرانشي في حصار الناصرية من الخارج، وجح العدوان الإسرائيلي على مصر عام (١٩٦٧) واصفاً حداً للتجربة الناصرية التي انتهت بوفاة رعيمها في ايلول (١٩٧٠) وانتهت بها تجربة (الجمهورية الأولى)^(١).

ولقد امتازت هذه المرحلة (الناصرية) بحالة من الصدام الدامي بين الإخوان المسلمين كممثل للتيار الإسلامي والنظام السياسي في (١٩٥٤) و (١٩٦٥) أدت إلى اعدام (سيد قطب) وبرور كتليه (معالم في الطريق) كمرجع ليدولوجي للتيارات الإسلامية الصاعدة التي تنلور فكر معظم قياديينها الشباب داخل السجون فيما يمكن وصفه بـ (فقه السجون) أو (فقه المحنة) حيث خرج أولئك الشباب في السبعينيات "وآثار (التعذيب) واضحة على تعبيراتهم الفكرية وعلى مجمل مقولاتهم، وظهرت لأول مرة مقولات تكفير الحاكم والنظام السياسي الققم وأحياناً المجتمع كله"^(٢). فكانت هذه المرحلة بمثابة مرحلة التأسيس لتيارات العنف الإسلامية التي ظهرت لاحقاً في فترة السبعينيات.

وحينما بدأت المرحلة الجديدة (المرحلة الساداتية) علم (١٩٧١) حاول النظام السياسي الجديد بناء شرعية سياسية جديدة له ومستقلة عن (الشرعية الثورية) لنظام (جمال عبد الناصر)

(١) حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٢) محمد، قرآن وسيف (من الألمان .. إلى بن لادن) (من ملفات الإسلام السياسي)، مرجع سابق، ص ٦٦.

حيث بدأ النظم السياسي الجديد بتصفية التجربة الناصرية في انقلاب أيار (١٩٧١) والذي سمي (ثورة التصحيح)، وأخرج الإخوان المسلمين، أعداء عبد الناصر، من السجون لاستعمالهم ضده، ولتشكيل جبهة واحدة أمام (العدو المشترك الملحد الاشتراكي)، دفاعاً عن (الإيمان) و (الرأسمالية)، وقامت حرب تشرين الأول (١٩٧٣) تحت صغوط المظاهرات الطلابية عام (١٩٧٢) .. وعبرت القوات المصرية قناة السويس .. تحت شعار (الله أكبر)، وبعد نجاحها تم تفسيرها ديبياً لمريد من الانتقال من عهد الناصر .. فسبب (الإلحاد) في الفترة الناصرية وقعت الهزيمة وبسبب (الإيمان) في الفترة الساداتية حدث الانتصار .. وبدأت شعارات (العلم والإيمان) تظهر عواماً للجمهورية الثانية .. وبدأ الإخوان المسلمون يتعاونون مع النظم الجديد ضد النظم القديم، وتمت تصفية الناصريين من الجامعات خلال الفترة (١٩٧٦ - ١٩٧٧) بأيدي الإسلاميين حيث بدأت الحركة الإسلامية تفرص بعضها على الحرم الجامعي .. فاستعمل الدين من الطرفين، من النظم السياسي كوسيلة لإصفاء الشرعية السياسية عليه .. ومن الحركة الإسلامية المستمرة في نشاطها الإعلامي لكسب مريد من الشعبية .. وضعف النظام السياسي وقويت الحركة الإسلامية^(١).

ولقد تحالفت هذه (البيئة السياسية) مع (البيئة الفكرية) التي تشكلت في السجون لتنتقل حركات الرفض الإسلامية، وهي الحركات التي وصفها (رفعت سيد أحمد) بأنها تعني تأسيس كل ما هو إسلامي، والعودة به إلى الأصول وإن استلزم ذلك (العودة المسلحة) .. ومعنى هذا أن (الإحياء الإسلامي) يكون (العنف الثوري) أحد خصائصه المنفردة، وهو عودة إلى الذات الإسلامية باعتبارها نسقاً كلياً ومودجاً أصيلاً يرفض النموذج العربي .. ويمثل (الإحياء) بهذا المعنى أيضاً طرحاً مضاداً للطرح الحصري العربي، مشتملاً على طريقة التفكير ونظرية المعرفة والمفهوم الفلسفي للعالم .. كما أنه يمثل حركة (جماهيرية) رافضة لحكم النخب المغترية وليس فعلاً (بطلمياً) أتى من قبل الأنظمة السياسية، لأن تلك الأنظمة التي حاولت استغلاله وقعت ضحية لمحاولاتها (السعودية، مصر) .. والإحياء الإسلامي أيضاً تعبير عن رؤية رافضة لفصل الدين بمعناه العقدي والحصري عن الدولة بمعناها السياسي والاجتماعي .. وهو بحث دؤوب عن (المستقبل) انطلاقاً من الأصولية التي تضرب بجذورها في الماضي التراثي^(٢).

(١) حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، مرجع سبق، ص ٦٨-٦٩.

(٢) أحمد، فني المسلح (الثقوي)، مرجع سبق، ص ٦٦.

وبصورة عامة فقد شكلت فتاوى (ابن تيمية) وكتابات (أبي الأعلى المودودي) و (سيد قطب) و (محمد عبد السلام فرج) المرجعية الفقهية والفكرية المشتركة لهذه الجماعات العنيفة وإن اختلفت في قراءاتها لتلك الأدبيات.

ويرى (أحمد حسين حس) أن الباحث يجد صعوبة في رصد ظهور تلك المجموعات المتنامية.. خاصة أنه لم تكن لمعظمها هياكل تنظيمية واضحة وثابتة وبني إيديولوجية محددة و متميزة، بل هي أقرب إلى كونها مجموعات تطهر لتدوب في مجموعات أخرى بعد تعرضها للإشغاقات الداخلية والملاحقات الأمنية، كما تتميز بسيطرة القادة بما يعكس شخصانية السطيم^(١) وأن فكر (الجهاد) قد تبلور على الساحة الاجتماعية والسياسية المصرية بصورة تتفق وتختلف في ذلك الوقت مع فكر غيره من فصائل الإسلام السياسي.. فهو يتفق معهم في أن حالة كل من المجتمع والدولة في مصر، وغيرها من البلاد الإسلامية، هي حالة مزرية وأن صلاحهما لا يأتي إلا بإقامة نظام إسلامي حقيقي في شكله ومضمونه، ولكنه يختلف مع هذه الفصائل أيضاً، خاصة مع جماعة الإخوان المسلمين، فيما يتعلق باستراتيجية التغيير وآلياتها المباشرة.. ففكر الجهاد يرى ضرورة أن تستند استراتيجية التغيير أساساً على مبادئ (الثورية) و (العنصرية) أي استخدام القوة عن طريق النضال الانبي المباشر، ومن هنا أتت فكرة (الجهاد) واعتباره (العريضة العائنة) عن ممارسات المسلمين المعاصرين^(٢).

في حين يرى الأستاذ الدكتور (توفيق الواعي) أن (المرجعية الفكرية) للعنف المسلح تنطلق من فكرة مؤداها كفر الحكم أو النظام السياسي أو المجتمع، وأن الجماعات المعبرة عن هذا العنف بررت كرد فعل للعنف والفكر الذي تعرضت له معظم تيارات الاعتدال بشكل أو بآخر في المجتمعات العربية خاصة في مصر والمغرب العربي، وأن هنالك (ملاحم أساسية) تجمع بين هذه الفصائل أو الجماعات أهمها: (القول بالتغيير) و (رفض سياسة الإصلاح القائمة على التدرج)^(٣).

وفي تتبع لمسار العنف السياسي الإسلامي وتطور جماعات (الجهاد) في مصر، يرى (رفعت سيد أحمد) أن خريطة (جماعات الجهاد الإسلامي) في مصر مرت بعدة مراحل تاريخية بدءاً من اشتقاق (شباب محمد) عن جماعة الإخوان المسلمين في الأربعينيات وانتهاجهم لأسلوب

(١) حس ، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٨.

(٣) الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص ٣٠٠-٣٠١.

العنف، إلى ظهور (النظام الحاصر) كجهاز عسكري للإخوان، مروراً بجماعة (ببيل البرعي) في (١٩٥٨) إثر انشقاقه عن (الاحوان)، ثم (تنظيم الجهاد) بقيادة (علوي مصطفى) في (١٩٧٣)، وتنظيم (الغنية العسكرية) بقيادة (صالح مرية) في (١٩٧٣)، ثم تنظيم (يحيى هاشم) في (١٩٧٥)، لتظهر (جماعة المسلمين) أو (التكفير والهجرة) على يد (شكري مصطفى) في (١٩٧٧)، ثم جماعة (الجهاد) في العام (١٩٧٩) والتي اغتالت (الماديات) في العام (١٩٨١)^(١)، ليبلغ هذا المسار العنفي الإسلامي دروته، حيث انطلقت هذه الجماعات إلى "الهوامش والفقرات لتجيشهم وتمذهبهم بمذهب العنف والثورة"^(٢).

ولقد شكلت ريادة السادات للقدس، وتوقيعه معاهدة (كامب ديفيد) مع (إسرائيل) في (١٩٧٩)، والثورة الإسلامية في (إيران)، عوامل إضافية في تعديّة (الخطاب العنفي) لهذه الجماعات ومذاها بالمبررات والجنود.

ولقد استمر هذا المسار في عهد الرئيس (حسني مبارك) معزراً عن نفسه بصور وجماعات مختلفة وحوادث متفرقة وإن كان بصورة أقل زخماً من فترة السبعينيات التي مثلت عقداً ذهبياً لهذا التيار، ليشهد العام (١٩٩٧) تحولا هائلا في هذا المسار حينما أعلن القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية وبعض القادة التاريخيين لتنظيم الجهاد من داخل السجن ما عرف بـ (مبادرة وقف العنف) والتي تطورت بعد ذلك في العام (١٩٩٩) إلى ما عرف بـ (المراجعات) أو (سلسلة تصحيح المفاهيم) والتي مثلت عملية إعادة (قراءة) أو إعادة (تقييم) لتجربة هذه الجماعات وأدبياتها الفكرية وموقفها من (العنف السياسي)، ليتحول الحراك السياسي على الساحة المصرية من (عمليات التججير) و (مهاجمة السياح) و (عمليات الاعتقال) التي سادت في عقدي السبعينيات والثمانينيات ومطلع التسعينيات إلى حراك سلمي يستحتم (المطاهرة) و (المسيرة) و (الاعتصام) في مواجهة النظام السياسي مستفيداً من التوجه الأمريكي نحو (ديمقراطية) المنطقة عقب أحداث ١١/أيلول/٢٠٠١، حيث سرقت حركة (كفاية) السلمية، المطالبة بتنحي (مبارك) والتي تضم مجموعة من الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني، الأصواء من تنظيمات العنف المسلح التي احتكرت المشهد السياسي المصري لسنوات طويلة.

(١) محمد، قرن وسيف، مرجع سابق، ص ٦٨-٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

ثانياً: تنظيم الجهاد / نموذجاً

يقول (رفعت سيد أحمد) المتخصص في شؤون الحركات الإسلامية المصرية في كتابه (النبى المسلح / الثغور) أن (تنظيم الجهاد) يعود في تأسيسه إلى المهندس (محمد عبد السلام فرج) في العام (١٩٧٩)، حيث مثل التنظيم نقطة التقاء ثلاث تنظيمات كفت تعمل متباعدة، وهي، فصلاً عن تنظيم محمد عبد السلام فرج، تنظيم (كرم رهدي) بوجه قبلي وتنظيم (سالم الرحال). ويشير (أحمد) في كتابه القيم إلى شأه التنظيم وتطوره، حيث كان (فرج) ينتمي إلى عائلة إخوانية الاتجاه حيث كان والده من العناصر الراديكالية بالإخوان بالبحيرة، وأنه بدأ بتشكيل نواة تنظيمه السري من خلال ترده على المساجد القريبة من مسكنه (والتي تحولت إلى ما يشبه مراكز التجديد) واصفاً مجموعة من المعليز للعصو المرشح للتنظيم منها أن يتراوح عمره بين العشرين والثلاثين، والشجاعة والمحافظة على السرية والحد والارتباط تنظيمياً برفاقه في الجماعة نفسها، ليبدأ بعد تجديد العضو الجديد عملية تنقيفه عقائدياً ثم تدريبه عسكرياً^(١)، وهي الطريقة التي تتبعها الحركات العنيفة السرية بشكل عام.

وتنوع العوص في تصيلات شوء هذا التنظيم وأسماء قاداته وكواتره، وهو ما لا يفيد في هذه الدراسة وبعدها عن أهدافها باعتبارها دراسة فلسفية تنتمي إلى حقل النظرية السياسية وليست دراسة تاريخية أو وصية، فإن الباحث سيركز على استعراض ودراسة وتحليل الأدبيات الفكرية الحاكمة لعمل هذا التنظيم كمحاولة لفهم الإطار الأيديولوجي له، ولعل المرجع الأساسي في هذا المجال هو كتاب (الفريضة العائنة) الذي ألفه (محمد عبد السلام فرج)^(٢) ومثل ما يشبه المرجعية الفلسفية أو النظام التأسيسي أو الدستور لعمل تنظيم الجهاد، فإذا كان كتاب (معالم في الطريق) لسيد قطب قد رسم ملامح الفكر السيامي لتنظيمات العنف المسلح الإسلامية وحدد لها خطوطها العمة، فإن (الفريضة العائنة) قد شكل نوعاً من (التركيز الفكري) لهذا الفكر حيث كان أكثر تحديداً وحدة ومباشرة في توصيفه للواقع السياسي وتحديد لآليات التغيير القائمة على (العف) و (السيف).

ويرى (أحمد حسين حس) أن هذا الكتاب يمثل "المصدر الفكري الأساسي الذي استقت منه جماعات الجهاد موجهاتها النظرية والأيديولوجية في أغلب الأحوال، ففيه لخص (فرج) أفكاره حول

(١) محمد . فسي المسلح (الثغور)، مرجع سبق، ص ٨٣.

(٢) للاطلاع على النص الكامل لكتاب (الفريضة العائنة) لمحمد عبد السلام فرج، انظر:

- جبهة، تنظيم الجهاد: هل هو الدين الإسلامي في مصر، مرجع سبق، ص ٢٢٣-٢٢٤.

استراتيجية التعبير المياسي والاجتماعي لقيام الدولة الإسلامية وعودة (الحلقة) .. ويحدد (فرج) استراتيجية التعبير أساسا والتي تنهض على عملية الجهاد، فيذهب الى ان عملية التعبير تتم من خلال اليتين رئيسيتين: الاولى وهي تحديد العدو القريب والعدو البعيد، والثانية هي فرض القتال على كل مسلم . فبالنسبة للآلية الاولى يعول (فرج) على ضرورة البدء بقتال العدو القريب وهو نظام الحكم القائم الكافر لانه أولى بالقتال وهي ذلك اذاحة له وتحقيق الخلافة الإسلامية.. وإن لم يتم إعمال هذه الآلية، فإن (فرج) يرى أن نداء المسلمين التي تترافق في أي موقع (كتحرير القدس) لن تكون لصالح الإسلام وأمنه بل سوف تثبت أركان دولة الكفر . والآلية الثانية هي وجوب القتال الذي هو فرض عين على كل مسلم وذلك بالنص القرآني، فالجهاد هو (الفريضة العقبية) ورغم خطورته القصوى إلا أن علماء هذا العصر تجاهلوه^(١).

ويرفض (محمد عبد السلام فرج) عمليات التعلغل الفكري وبناء الدفوذ السياسي والاجتماعي في مؤسسات الدولة والمجتمع مؤكدا بأنها جميعا ديار كفر ، والاحكام التي تعلوها هي احكام كفر، وقوانين كفر وصعها حكام كفار وسيروا عليها البشر، وهؤلاء الحكام الذين تربوا على موائد الاستعمار والصهيونية والصليبية لا يحملون من الإسلام الا الاسماء ولذلك وجب قتالهم لأهم في رده عن دينهم.. كما يرفض اليات التدرج والتنوع في الحركة والشلط فيقرر بأن الذين ينشغلون بطاعة الله وتربية المسلمين والاجتهاد في العبادة والدعوة وإقامة قاعدة شعبية جماهيرية عريضة لإقامة الدولة الإسلامية لن يحققوا شيئا، وإذا ظلوا أن ذلك سيسمح فريضة الجهاد، هلكوا وأهلكوا من أطاع واستمع لهم.. ويرفض (فرج) كذلك عملية احتراق مؤسسات المجتمع المدني، حينما يرفض المبدأ القائل بأن على المسلمين الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب، فتملا المراكز بالطبيب المسلم والمهندس المسلم وبذلك يهز النظام الكافر وحده وبدون مجهود ويكون الحكم المسلم في النهاية، هذه الرؤية وفقا لفرج لا دليل لها في الكتاب والسنة، كما ان الامر الواقع حائل دون تحقيقها، فالطبيب المسلم والمهندس المسلم هما في النهاية من بناة الدولة الكافرة.. كذلك يرفض (فرج) إمكانية قيام حرب إسلامي، فلن يريد ذلك في بطره عن ريادة الجمعيات الخيرية لكونه حربا يتكلم في السياسة ... إنه - لدى (فرج) - لا مناص إذن عن الجهاد، لأنه ما لم يتم الواجب - وهو قيام الدولة الإسلامية - إلا به - وهو الجهاد - فهو واجب^(٢).

(١) حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩-٢٠٠.

ومن الواضح أن (محمد عبد السلام فرج) يريد من هذا الموقف الفكري إيجاد مساحة فاصلة بينه وبين جماعة الإخوان المسلمين وأسلوبها في العمل الإسلامي والذي يقوم على أساس (التفعل) إلى مواقع صنع القرار والمؤسسات المجتمعية، فهو يعتبر أن الأسلوب الفاعل للعمل الإسلامي يقوم على (الافتحام) و (المواجهة) بدلا من (الالتفاف) و (التسلل). أما (د. عبدالله العيسى) فيرى في قراءته لفكر تنظيم الجهاد أن هذا التنظيم يطلق من تفرضيات غالية في البساطة والمباشرة المطلة بحقيقة شاك وتعميد القصيدة التي يطرح.. وتشكل الكرامة البسيطة التي وصعها (محمد عبد السلام فرج) بعنوان: (الفريضة العائنية) الإطار الفكري والمرجعي للتنظيم.. ويبدأ (فرج) بنظرة وتحليل لحال الأمة حتى ينتهي إلى (ضرورة الجهاد) وذلك من أجل (أقامة الخلافة) كهدف نهائي للتحرك. ويختلف فكر (تنظيم الجهاد) الحركي كثيرا عن فكر جماعة الإخوان (الحركة الأم لكل التنظيمات الإسلامية الناشطة في مصر) كما يختلف عن فصائل أخرى مشقة عن الإخوان كجماعة (التكفير والهجرة) ^(١) مثلاً.. فبينما يرى (الجهاد) أن مصدر الفساد يتركز في النظام السياسي الحاكم وليس في المجتمع، ترى (التكفير والهجرة) أن المجتمع كله - حكاماً ومحكومين - هو (مجتمع جاهلي) لا يرفع معه (الترميم)، بل لا بد من الانقضاء عليه واجتثاثه من أساسه بعد اعداد العدة لذلك، ولا يكون إلا من خلال (الهجرة) ثم (الفتح) بعد تكوين (المجتمع السواة).. من هنا فإن (الجهاد) لا يتردد في تكفير النظام السياسي كمؤسسات تعطل الإسلام ولا تتحكم إليه، لكنه لا يكرر الأفراد والمجتمع المغلوب على أمره.. فالسياريو الذي يطرحه (الجهاد) لتحقيق التعبير بسيط للغاية ولا يحلو من السذاجة، إذ يعتقد (فرج) أن إراحة المجموعة الحاكمة عن الطريق سوف يتمخص عنه حتماً (دولة الخلافة) .. ومن يتمعن في كرامة (الفريضة العائنية) يدرك أن هدف صاحبها هو (نقص شرعية الأنظمة الحالية) لكثير من طرح الأسس العملية والسياسية والدولية للشرعية الإسلامية المنشودة وعلاقاتها وإشكالياتها المتوقعة ^(٢).

أما (هشام الحديدي) فينقل في كتابه (الإرهاب) قولاً للدكتور (رصوان السيد) يعتبر فيه أن (الجهاد) في الفقه السني التقليدي هو (فرص كفاية) على عكس ما ورد في رسالة (محمد عبد السلام فرج) باعتباره الجهاد (فرص عين)، كما أنه يعتبر - أي (الحديدي) - أنه من المعروف تقليدياً أن الجهاد لا يكون إلا في مواجهة (الخارج) غير الإسلامي، على عكس رأي (فرج) الذي يعتبره

(١) ملاحظ على الأساس الفكري لجماعة التكفير والهجرة، انظر (وثيقة الخلافة) معم مؤسس لجماعة (شكري مصطفى) في

- لصد للبي المسلح (قائرون) - مرجع سبق، ص ١١٥-١٦٠.

(٢) العيسى، للفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سبق، ص ٥٣-٥٤.

فريضة في (الداخل) الاجتماعي الإسلامي. وبحلول (الحديدي) الربط بين أفكار (جماعات الجهاد) وفكر (الحوارج) حيث يشير إلى أن تلك الفرقة تربط العمل بالإيمان ربطاً ميكانيكياً بخلاف الفكر السلي التقليدي كله - بحيث تسوّغ سرياً أحكام الكفر والجاهلية على الأفراد والجماعات، التي ترى هي أن ممارستهم تحالف تصريحهم بأنهم موحدون مسلمون^(١)، وهو يرى أن هذه (الفكرة) ليست حديثة حيث أعرف الإسلام القديم منات (تطهرية) معاتلة سزت بلقب (الخورج) ، وكانوا قد ذهبوا إلى أن الإسلام ذو طابع خلاصي غلاب، لا يجوز أن تلوث الذنوب الكئابر طهره، والا وقع الناس من جديد في الجاهلية البغيضة، وقد اقتتل أولئك كما هو معروف مع الإمام (علي بن أبي طالب) إبان خلافته لما عثوه نكالا من جانبهم لمعاوية بقوله التحكيم، وقتل أحدهم علياً فيما بعد، فشذوا طوال قرن وبيف حرباً شعواء على السلطات والمجتمعات من معتزلاتهم ومواطن هجرتهم فيما عثوه فريضة ليس بوسعهم التنازل عنها، والا فقدوا هم أيضاً الإيمان والإسلام^(٢).

أما على صعيد البنية التنظيمية لجماعة (الجهاد) فيرى (د. النعسي) أنه من ناحية الحلفية الاجتماعية والانتماء الطقي لمعظم أعضاء التنظيم، يلاحظ أن معظمهم ينحدرون من (الطبقة المتوسطة الدنيا) وينحدرون من أصول ريفية ومن مدن صغيرة ومن سكن في القاهرة فاتجه إلى (بوراق الدكرور) و(امانة) ، وهما حيّان فقيران مكتظان بالسكان، كما أن مناطق مثل كرداسة والحراية وهايا وصفط اللب كانت إلى وقت قريب قرى امدة وبعيدة عن صحب المدينة وهجومها الوحشي على القيم التقليدية، فيلاحظ أن عدد غير قليل من أعضاء التنظيم كانوا من سكان هذه المناطق^(٣).

أما (نعمة الله جنية) فقد أوردت في دراسة لها حول (تنظيم الجهاد) جدولاً يورع كوالر التنظيم وفقاً لمعيار (المهنة) (حوالي ٤٥% طلاب)، ووفقاً لمعيار (السن) (حوالي ٧٦% بين ٢٠-٢٩ سنة)^(٤).

وهذه القراءة (الموسيوولوجية) لطاهرة العنف السياسي الإسلامي وتيار (الجهاد) دفعت (د.سعد الدين ابراهيم) إلى القول - حول أعضاء جماعات العنف في مصر: نظراً لأنهم شباب فهم

(١) الحديدي، الإرهاب، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣) النعسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سبق، ص ٦٠-٦١.

(٤) جنية، تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص ١١٨.

مثاليون ومتبرمون .. ولأنهم يدرسون في فصول مختلطة أو يعيشون في أحياء مكتظة بالسكان فهذا معناه إمكانية أن لديهم شعوراً بالاغتراب أو امكانية أن يتولد لديهم هذا الشعور.. وحيث أنهم يحققون مستويات أعلى من التحصيل تجعلهم متفوقين فإن لديهم تطلعات كبيرة.. وكوبهم متعلمين يعني أن لديهم وعياً اجتماعياً سياسياً عالياً وإطاراً مرجعياً عالمياً، أي يستطيعون تحديد وضع بلادهم من العالم.. ولأنهم من الطبقة المتوسطة أو الدنيا فإن لديهم كل أحاسيس عدم الأمان ومخاوف السقوط من السلم الاجتماعي^(١).

ورغم أهمية ومنطقية هذا التفسير الاجتماعي - الاقتصادي لطاهرة العنف السياسي الإسلامي فإن حصر عملية التحليل والفهم لهذه الطاهرة ضمن هذا الإطار فقط يوصل إلى نتائج خاطئة - ولو جزئياً - حيث أن العوامل الأيديولوجية والسياسية تمثل - من وجهة نظر الباحث - العوامل الأهم في تفسير هذه النزعة العنيفة، في حين تمثل العوامل الأخرى (محركات) أو (محركات) ثانوية - على أهميتها.

ويقدم (زفت سيد أحمد) نظرة نقدية لما اسماء به - (تطبيقات الرقص الإسلامي) في (مصر)، أهمها^(٢):

أولاً: غياب أفق الاجتهاد الديني والسياسي والحضاري لدى هذه التيارات العاصبة، بحيث يغلب على طروحاتها للعموض والعمومية دون تفصيل أو برنامجية.

ثانياً: تغلب نزعة الجهاد وقتال الحكم على سواها من نزعات البناء الاجتماعي أو العقائدي أو السياسي، بحيث تصير هذه النزعة هي الهدف الرئيسي وهي كل العاية لهذه التيارات، ولعل هذا كعيل باجهاض عملها السياسي وعدم مصداقيته جماهيرياً، وارتكازه على عشوائية الجماهير ومحاولات تخييرها.

ثالثاً: غياب معولات أساسية من قبيل : (التنمية)، (العدالة)، (الحرية)، عن أدبيات هذه التيارات، ويعتبرها البعض منهم أنهما بمثابة مقومات غريبة لا يحق الاخذ أو التزم بها، ولكنها في الواقع غير واردة في أغلب ما طرح من قبل هذه التيارات وإن كانت واردة لدى البعض من

(١) جنوبة، تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص ١٤٣-١٤٤.

(٢) محمد، الفبي المسلح (الفترو)، مرجع سابق، ص ٨٩.

التيارات الإسلامية الأخرى التي لا تأخذ من العنف (أداة وغاية) في الوقت نفسه مثل (الإخوان المسلمين).

رابعاً: العيب الكامل لقضية (فلسطين) لدى التّطعيمات للعاضبة، بل يذهب (محمد عبد السلام فرج) إلى أنها تنّفي في مرحلة تالية للأجهاز على (الحكام المسلمين الذين يحكمون بغير ما أنزل الله).

خامساً: سهولة إيراد وتكرار الحكم بتكفير وتجهيل الأفراد والمجتمع في السلوك والاعتقاد.

ولقد وصل هذا التّطعيم إلى ذروة مساره الحركي وصدامه مع السلطة السياسية بإعتياله للرئيس (السادات) فيما عرف بحادثة (المنصة) في العام (١٩٨١) حيث تم اعتقال قيادات التّطعيم واعداد بعضهم (وعلى رأسهم مؤسسه محمد عبد السلام فرج)، وقد تعرض التّطعيم بعد ذلك لتطويرين أساسيين: أولهما، تحالف تنظيم الجهاد (في الخارج) بقيادة (د.أيمن الطواهري) مع تنظيم (القاعدة) بقيادة (أسامة بن لادن) في العام (١٩٩٨) فيما عرف بـ (الجهة الإسلامية العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين) وهو الأمر الذي شكل منعطفاً في استراتيجية التّطعيم وتحويلاً لها من مقاتلة (النظام السياسي/العدو القريب) إلى مقاتلة (الولايات المتحدة/العدو البعيد) خلافاً لأفكار (العريضة العتبية)^(١). وثانيهما، مبادرة وقف العنف التي دعا إليها القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية في مصر وبعض القادة التاريخيين لتنظيم الجهاد (أبراهيم عيود الرمر) من داخل السجن في العام (١٩٩٧)، والتي رفضتها قيادات الخارج وعلى رأسهم (أيمن الطواهري)^(٢)، وإن حظيت بدعم ومباركة (د. عمر عبد الرحمن) المرشد الروحي ومفتي الجماعات الإسلامية (الجهادية) في مصر والرعيمة التاريخي لتنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية والمسجون حالياً (٢٠٠٥) في الولايات المتحدة الأمريكية عفا اتهامه بالمساهمة في محاولة تفجير مركز التجارة العالمي في العام (١٩٩٣)^(٣).

وقد بدأ هذا التحول الاستراتيجي نحو (المسار السلمي)، والذي بدّته (الجماعة الإسلامية) ولحق بها بعض القادة التاريخيين لتنظيم الجهاد في السجون (مثل عيود الرمر)، عندما أطلق لمير الجماعة الإسلامية في (أسوان) في العام (١٩٩٦) مبادرة لوقف عمليات العنف التي يقوم بها

(١) الزيات، منصور، (٢٠٠٢) بين الطواهري كـ عرفه (ط٢)، القاهرة: دار مصر المحروسة، ص ١٤-١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦-١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٣٥١، ٢٧ آذار، ١٩٩٩.

الإسلاميون لمدة عام يتم خلالها تعديل شروط العلاقة بين الجماعة والسلطة، وهو الأمر الذي لم ينجح بسبب حالة الشك المتبادلة^(١). ليتطور الأمر في (تموز، ١٩٩٧) إلى مبادرة جماعية لوقف العنف موقعة من ستة من القادة التاريخيين للجماعة تلاها أحد أعضاء الجماعة الإسلامية في المحكمة أثناء بطر العصية العسكرية (٢٣٥)، ولتتطور الأمر في العام (٢٠٠٢) بإصدار (الجماعة الإسلامية) لسلسلة من الكتب التي عرفت باسم (المراجعات) أو (سلسلة تصحيح المفاهيم) أهمها^(٢):

- النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين.
- حرمة العلو في الدين وتكفير المسلمين.
- مبادرة وقف العنف (رؤية واقعية .. ونظرة شرعية).
- تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء.

حيث اعتبرت فيها أن (هداية الحلائق مقدمة على الجهاد)، وأن (العنف تجسيد للفئة وهلاك للنفس)، وأن (قتال أهل الكتاب ممنوع)، وأن (الاقتتال بين المسلمين يعيد إسرائيل وأمريكا)، وأن (تكفير المجتمع ليس من الشرع)، وأن (الجهاد بالقوة غير مطلوب الآن)، وأن (الحسبة من شأن أولي الأمر)^(٣). وفي العام (٢٠٠٣) وفي إطار نفس السلسلة أصافت الجماعة ثلاثة كتب أخرى تناولت أحداث العنف في (الرياض) و (الدار البيضاء).

كما أصدرت كتابا يستند (تنظيم القاعدة) تحت عنوان (استراتيجية القاعدة الأخطاء والأخطار)^(٤) وكتابا حول (الحاكمية) تحت اسم (فقه متجدد لعالم متغير .. نظرة معاصرة لقضية الحاكمية)^(٥)، ثم ليعلى (عبود الرمر) أحد القادة التاريخيين لتنظيم (الجهاد) والذي وقع على المبادرة من داخل سجنه، حيث يقضي فترة عقوبته بعد مشاركته في عملية اغتيال (الممادات) في العام (١٩٨١)، ليعلن عن ترشحه للانتخابات الرئاسية في مصر (والموقع أجراؤها في ايلول ٢٠٠٥) وإعلانه - من حلال محاميه - برنامجا انتخابيا مؤلفا من (٥٠) محورا حول (التعديل الدستوري)

(١) رشون صبياء، (١٦) نحو آفاق الجماعات الإسلامية في مصر، دراسات استراتيجية، القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية والاستراتيجية بالأهرام، ص ١٨.

(٢) الدمنور، ص ١٣٠٠٠، ج ٤، تشرين الأول، ٢٠٠٢، ص ٣٥.

(٣) الدمنور، ص ١٣٠٠١، ج ٥، تشرين الأول، ٢٠٠٢، ص ٣٧.

(٤) الدمنور، ص ١٣٠٠٠، ج ٤، تشرين الأول، ٢٠٠٢، ص ٣٥.

(٥) الدمنور، ص ١٣٠٠١، ج ٥، تشرين الأول، ٢٠٠٢، ص ٣٧.

و (تفعيل المادة الخاصة بالشريعة الإسلامية في الدستور) و (إدارة البلاد من خلال نظام برلماني منتخب) و (تكوين الأحزاب) و (صياغة خطاب إسلامي معاصر يعتر عن حقيقة الدين كمنهج شامل للحياة)^(١)، مما يمثل انقلاباً في فكر هذا التيار وقادته المؤسسين باستثناء (د. أيمن الطواهي)، وتحولاً جذرياً من (خطاب العنف) أو (خطاب السيف) إلى خطاب سلمي / لا عفي خرج من (حصار النص) إلى (استيعاب الواقع) وليسدل الستار على مرحلة هامة من (التجربة المصرية) والتي ابتدأت بـ (الفريضة العائنة) لتنتهي بـ (المراجعات)^(٢)، وتطورت من (اغتيال الرئيس) في (١٩٨١) إلى إمكانية المشاركة في (الانتخابات الرئاسية) في (٢٠٠٥)!! وهي تجربة جديرة بالتأمل والدراسة لفهم المدرسة الفكرية (الجهادية) من حيث أدياتها وآلياتها وخطابها السياسي وأشكالها وتناقضاتها وصراعاتها الدامي بين (النص) و (الواقع)، (المقول) و (المعقول)، (التاريخ) و (الحاضر)، (الدين) و (السياسة)، (المقدس) و (المدنس)!!!

(١) للديار، ص ٤٣٦٢، ١٣ حزيران ٢٠٠٥، ص ٧.

(٢) قطر:

محمد، مكرم محمد، (٢٠٠٣) مؤامرة م مراجعه (حول مع قائد التطرف في سجن المعفوف)، (ط٢)، القاهرة: دار السروق

علي، عبد الرحيم، (٢٠٠٠) المحاضرة في صفحة الحكومة وجماعت العنف (ط١)، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات

المبحث الثاني
ظاهرة (الأفغان العرب)
وتنظيم (القاعدة)

" شجرة هذا الدين لا تروى إلا ... بالدماء" (١)

د. عبدالله عزام

(الأب لروحي للافغان العرب)

(١) عزام ، عبدالله (١٩٩٣). في خضم المعركة. (ط١)، بيشاور: مركز لشهد عزم الإعلامي، ص٧٢.

لقد لعبت (التجربة الأفغانية) أثر الاجتياح السوفييتي لأفغانستان (١٩٧٩-١٩٨٩) دوراً بارزاً في تعذية خطاب (العنف) لدى تيارات الإسلام السياسي المعاصرة.. حيث أنه إن أمكن اعتبار (التجربة المصرية)، التي أطلقها ونظر لها (سيد قطب) ثم (محمد عبد السلام فرج) و (شكري مصطفى) و (د. عمر عبد الرحمن)، إن أمكن اعتبارها قد ولدت (الموجة الأولى) من العنف المسلح للتيارات الإسلامية المعاصرة وقضت (الجيل الأول) من قادة وكوادر هذه المدرسة في فترة السبعينيات والثمانينيات ليظهر (تنظيم الجهاد) و (الجماعة الإسلامية) و (جماعة المسلمين) وغيرها، فانه يمكن اعتبار ان (التجربة الأفغانية)، التي أطلقها ونظر لها (د. عبدالله عزم) ومن بعده (أسامة بن لادن) و (أيمن الطواهري)، قد مثلت (الموجة الثانية) من تلك الاتجاه العفوي كما خلقت (الجيل الثاني) من (الإسلاميين المقاتلين) فيما عرف بظاهرة (الأفغان العرب) والذين مارسوا عنفاً إسلامياً عالمياً عابراً للحدود، ولتنتشر جماعات (العائدين من أفغانستان) في كل مكان من (القاهرة) إلى (الجزائر) إلى (عمان)، ولتتطور هذه الظاهرة - أو جزء منها - وتتحول إلى (تنظيم القاعدة) برعاية (أسامة بن لادن)، السلفي الجهادي - السعودي، و (أيمن الطواهري)، السلفي الجهادي - المصري، لتبلغ أوجها بأحداث ١١/أيلول/٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي أوجدت شكلاً إسلامياً مؤدجاً من (العولمة المصادرة) لتلك (العولمة) التي نالت بها الولايات المتحدة الأمريكية عقب سقوط (جدار برلين)، ولتتحول (العنف الإسلامي) إلى (ظاهرة عالمية) بحيث تقف (الأسلمة) في مواجهة (الأمركة) في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

ويمكن تتبع أثر ظاهرة (الأفغان العرب) بدءاً من مؤسسها ومبشرها وفيلسوفها (الدكتور عبدالله عزم)، وهو أحد قادة (جماعة الإخوان المسلمين) في (الأردن) وأستاذ العقيدة الإسلامية في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية سابقاً، وكان يوصف بالانتماء إلى المدرسة (القطبية) داخل الجماعة، حيث تأثر كثيراً بكتابات (سيد قطب) واستعار كثيراً من تعبيراته الفكرية الراديكالية منها. ولقد شارك (عزام) - وهو ذو الأصل الفلسطيني - في العمل الفدائي الفلسطيني ضد الاحتلال الإسرائيلي في الفترة (١٩٦٨-١٩٧٠) من خلال (حركة فتح) الفلسطينية فيما عرف بـ (معسكرات الشيوخ) في منطقة غور الأردن^(١)، وهي التجربة التي شكلت تماسه الأول مع فكر (الجهاد) بصورة عملية مباشرة، وهي التجربة التي لم تستمر طويلاً.

(١) غزاليه، إبراهيم، الشيخ عبدالله عزام والعنف، السبيل، ص ٨٤، ٧-١٣ كانون أولي، ١٩٩٣، ص ٧.

(المجاهدون) رأس حربيته، وليطلق عليهم الرئيس الأمريكي (ريغان) وصف (مقاتلون من أجل الحرية)^(١).

وهي (بيشلور) على الحدود الباكستانية - الأفغانية، بدأ (د. عرام) العمل الجهادي، حيث قام سنة (١٩٨٤) بتأسيس (مكتب خدمات المجاهدين) ومجلة (الجهاد) لتوجيه الشباب العربي نحو الساحة الأفغانية، كما شهد هذا العام أول لقاء بين (عرام) و (أسامة بن لادن) في منزل (د. عرام) في منطقة (الكمانية) القريبة من مدينة (صويلح) الأردنية، وذلك حينما قام (بن لادن) بزيارته، وكان اللقاء أشبه بلقاء التعرف والاستكشاف من قبل (بن لادن) لواقع الجهاد الأفغاني، حيث لم يكن (بن لادن) وقتها قد التحق نهائياً بالمجاهدين العرب في (أفغانستان)، وإن كان قد قام بعدة زيارات لتقديم التبرعات المالية قبل ذلك^(٢)، حيث نقول بعض المصادر أن (بن لادن) زار أفغانستان للمرة الأولى بعد (١٧) يوماً من الغزو السوفييتي^(٣)، ليلتقي الرجال مجدداً في (مكة) أثناء تأدية (عرام) لفريضة الحج، ولتبدأ بين الاثنين عقب ذلك رحلة طويلة من القتال والجهاد في أفغانستان^(٤)، حيث مارس (عرام) دور (التحريض) و(التقني) الإيديولوجي ليحول إلى (فيلسوف) للمجاهدين العرب في أفغانستان، في حين مارس (بن لادن) دور (التمويل) و(الدعم) اللوجستي ليحتل هو الآخر موقعا مؤثرا بين (الأفغان العرب).

ولقد أسس (د. عرام) في أفغانستان - مستفيداً ومقاطعاً مع الظروف السياسية الدولية السائدة - فكراً إسلامياً جهادياً استند فيه إلى أفكار سيد قطب ولي الأعلى المودودي إلى جانب أفكار العلماء السلفيين التاريخيين وعلى رأسهم (ابن تيمية)، كما قام بجهد دعائي وإعلامي لصالح الجهاد الأفغاني وفكرة (الجهاد) عموماً قل بظيره، وشكل كتابه (آيات الرحمن في جهاد الأفغان) حلقة مفصلية في تحشيد الشباب العربي للذهاب إلى (كابول)، تحت سحر كلمات (الشيخ) حول (الجهاد) و(الشهادة) و(الحوار العبري)^(٥)، لتتحول (أفغانستان) - كما صورها (الشيخ) - إلى نوع من (اليوتوبيا) الإسلامية التي أصبحت حلماً يداعب الشباب العربي والإسلامي المحبط والمطاردة من قبل نظمه السياسية التي حرمتها من كل شيء بدءاً من (فرصة العمل) وليس انتهاء بـ (المشاركة

(١) حسبي، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣) جريوة، محمد وديشوم، رموي، (٢٠٠١)، أسامة بن لادن وظاهرة العنف الديني، (ط١)، بيروت: دار الفداء، ص ١٥.

(٤) حسبي، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ٧.

(٥) عرام، عبدالله، (١٩٨٥)، بيت الرحمن في جهاد الأفغان، (ط١)، جدة: دار المجمع.

السياسية) و (الديموقراطية) ، كما مثلت (أفغانستان) نوعاً من الفرصة التاريخية و (الشرعية) للأنظمة السياسية العربية للتخلص من هؤلاء (المشاعين) الإسلاميين^(١)، وإرسالهم إلى (الموت) باسم (الشهادة)، لينقلب السحر على الساحر ويعود هؤلاء الشباب يحملون (الموت) باسم (الجهاد) ضد تلك الأنظمة.

والتأت أن أفكار (د.عبدالله عزلم) لم تساهم فقط في خدمة الجهاد الأفغاني، وإنما ساهمت في ما هو أبعد وأعمق من ذلك إذ أسست نياراً إسلامياً راديكالياً عريضاً^(٢) من الشباب الإسلامي (المؤلج) و (المسلح) ، وهو التيار الذي عثر عن نفسه بعنف عقب انتهاء الجهاد الأفغاني. إذ أنه وبمجرد اقتراب نهاية العرو السوفياتي لأفغانستان تحت صربات (المجاهدين) المدعومين من (الولايات المتحدة)، ومع بروز توجه لدى (د. عبدالله عزلم) نحو الساحة الفلسطينية وتحديدًا نحو (حركة حماس)^(٣)، وبعد انتهاء دور (الأفعال العرب) في الاستراتيجية الأمريكية، ورغبة في تصفية هذه الظاهرة والسيطرة على مخرجاتها، فقد تم اغتيال (عزلم) في مدينة (بشاور) الباكستانية بتفجير سيارته في العام (١٩٨٩)^(٤)، على اعتبار أن (عزلم) كان يمثل نقطة التقاء وتجميع للأفغان العرب على اختلاف مشاربهم، وبالفعل - وبعد مقتل الأب الروحي للأفعال العرب - ومع انتهاء الحرب في (أفغانستان) بدحول قوات (المجاهدين) إلى (كلول) في العام (١٩٩٢) انصهر عدد (الأفعال العرب) لتتقطع بهم السبل، ويتحولون من (مقاتلين من أجل الحرية) ترعاهم الولايات المتحدة وحلفائها إلى (مطاردين) من قبل الأجهزة الأمنية للأنظمة السياسية.

وتشير الدراسة التي أعدها الباحث (محمد عبد السلام) في مجلة (السياسة الدولية) في العام (١٩٩٣) حول ظاهرة (الأفعال العرب) إلى أن (العائدين من أفغانستان) أصبحوا "مصدراً إضافياً للعنف السياسي - الديني واسع النطاق في المنطقة العربية منذ أوائل العام (١٩٩٢) .. ويصعب الحديث عن نسبة أعمال العنف التي يمكن إرجاعها إلى تلك العاصر التي أصبحت تسمى (الأفعال العرب) من بين مجمل أعمال العنف والإرهاب التي تجري في عدة دول بالمنطقة العربية نظراً

(١) الحندي، الإرهاب، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٢) حسني، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ٧.

(٣) عزلم، عبدالله، (١٩٩٠)، حماس (الجدور للتاريخية والميثاق)، (ط ٢)، بشاور: مكتب خدمات المجاهدين، ص ٨٩.

(٤) الحندي، الإرهاب، مرجع سابق، ص ١٣٢.

للتشاكك القائم بين عناصر وتنطيمات العنف الداخلية والخارجية^(١). ونرى هذه الدراسة أن أهمية (نمط العنف) المرتبط بعناصر (الأفعال العرب) تعود إلى عدة عوامل أساسية هي:

الأول: أن أعمال العنف التي تمارسها تلك العناصر تنسم بالتطور إلى مستوى نوعي عما كان معتاداً في المنطقة إلى حد كبير، بحكم تلقي تلك المجموعات حيرة واسعة وقدرة على الابتكار من خلال أعمال التدريب والقتال التي مارستها في (أفغانستان) لعدة سنوات.

الثاني: أن أعمال العنف - بتوجهاتها المختلفة - التي تمارس من جانب هؤلاء تثير قضية العامل الخارجي المرتبط بدعم أعمال (الإرهاب) بصورة أكثر حدة ونأكدا مما يثار بالنسبة لكافة العناصر التي تمارس العنف في المنطقة، وبالتالي فإن ما يمارس على هذا المستوى له أهميته وتعميداته.

الثالث: أن أعمال العنف المرتبطة بالأفعال العرب تمارس في عدة دول في المنطقة في وقت واحد، وربما بنوع من التنسيق المشترك، نظراً لاسماء عناصر تلك المجموعات إلى دول مختلفة كالجزائر ومصر وتونس واليمن والأردن وفلسطين وبعض دول الخليج.

كما تثير مشكلة (الأفعال العرب)، إضافة لما سبق، عدة قضايا هامة تتصل بشأ العنف، وانتقاله من مكان لآخر، وفقدان السيطرة على عناصر تم اعدادها لأهداف محددة، وتحول (الجهاد) إلى (إرهاب)، وانتشار (المتطوعين الراديكاليين العرب) في عدة بؤر دولية للصراع، وكيفية التعامل مع عناصر العنف الخارجية، وتعميدات السياسة الدولية.. لكن تظل المشكلة الأساسية في تناول مثل هذه الأمور تتصل بغياب المعلومات حول بعض القضايا الهامة، وتضاربها فيما يتصل بقضايا أخرى^(٢).

إلا أن الثابت لمتابع ظاهرة (الأفعال العرب) أنه يعيب (د. عبدالله عزام) فقد فقدت هذه الظاهرة بوصلتها الفكرية والتنظيمية، حيث تورع (الأفعال العرب) في مسارات متعددة، فمنهم من اختار البقاء في أفغانستان، ومنهم من انتقل إلى الجمهوريات الإسلامية التي استقلت عن الاتحاد السوفياتي السابق، أو إلى كشمير، أو إلى البوسنة والهرسك للقتال إلى جانب المسلمين في تلك

(١) عبد السلام محمد، (١٩٩٣). الأفعال العرب: صناعة العنف المبرر للحدود. المسألة الدولية، (١١٣)، ص ٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

البلاد، ومنهم من عاد إلى بلده الأصلي وانضم إلى تنظيمات عربية إسلامية متطرفة تمارس العنف و (الإرهاب) ضد الأنظمة الحاكمة^(١).

ويرى الأستاذ الدكتور (أحمد يوسف النل) في قراءته لهذه الظاهرة أنه من الواضح أن العنف الذي تمارسه المنظمات الإسلامية في البلاد العربية تحت شعارات واسماء مختلفة - ومن ضمنها (الأفعال العرب) - إنما جاء نتيجة الأنظمة العربية الاستبدادية الجائرة، والتي تحتكر السلطة ولا تحترم حقوق الإنسان تجاه شعوبها، وتمارس ضد المعارضة كل أنواع الأساليب القمعية من اعتقالات، واعدامات، وكبت الحريات.. ويدبغ لمن يدين العنف والإرهاب أن يبحث عن أسبابه، وإذا ما ظل العنف يمارس ضد (الإسلاميين) فإن مزيداً من العنف المضاد سيكون الرد والنتيجة بصرف النظر عن مشروعية هذا العنف أو عدم مشروعيته^(٢).

وبقيت هذه الحالة (العشوائية) و(الهلامية) في عمل (الأفغان العرب) والتي عبرت عن نفسها من خلال تنظيمات مسلحة (مشتتة) و (متفرقة) ولا يربطها رابط تنظيمي موحد أو قيادة مركزية في كثير من البلاد العربية^(٣)، والتي كانت تتألف وتتشكل بمبادرات فردية من شلب عائدين من أفغانستان دون أية بنية فكرية أو أيديولوجية أو حتى تنظيمية متكاملة أو قاعدة (شعبوية) مما جعل من السهل صربها وتفكيكها وتحويلها إلى مجرد ظاهرة (محدودة ومسيطر عليها) من قبل الأنظمة السياسية العربية وأجهزتها الامنية، وإن كانت قد سببت نوعاً من (الصداع السياسي) لهذه الأنظمة.

ألا أن برور (أسامة بن لادن) كعائد (كاريزمي) بين (الأفغان العرب) مستنداً على تاريخه النضالي والفتالي في (أفغانستان) ودوره في توفير الدعم (اللوجستي) للمقاتلين وثروته الهائلة حيث ينتمي إلى عائلة سعودية ثرية^(٤)، وهو البرور الذي ساعد عليه كذلك غياب (د. عبدالله عزام) عن الساحة باغتياله في العام ١٩٨٩ مما أعطى الفرصة لابن لادن لتولي زمام الأمور وتولي قيادة الأفعال العرب، كل ذلك شكل منعطفاً هاماً في مسار هذه الظاهرة، إذ عمل (أسامة بن لادن) على استغلال قدراته المالية في بناء شبكة من (البيوت الامة) تحت مسميات مثل (بيت الأنصار، بيت الشهداء، بيت القاعدة)^(٥) لاستقبال المتطوعين العرب وإيوائهم، وكذلك شبكة من (معسكرات

(١) النل، أحمد، (١٩٩٨)، الإرهاب في العالمين العربي والعربي، (ط١)، عمل: المؤلف، ص ٢٧٥

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٣) عبد السلام، الأفعلى العرب؛ صدقة الطيف للعلم للحدود، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٦.

(٤) سعد، خالد خليل، (٢٠٠٠) مقال من مكة (العصاة الكاملة لأسامة بن لادن) (ط١)، نس الاعلام للنشر، ص ١١٤

(٥) جربوعة ونشوم، أسامة بن لادن وظاهرة لعنف فديني، مرجع سابق، ص ٩٦.

التدريب) العسكرية (معسكر صدي، معسكر جاجي، مأسدة الأنصار) لتدريبهم على فنون القتال المختلفة، وهي الشبكة التي استمرت في العمل حتى بعد انتهاء الجهاد الأفغاني ورحيل القوات السوفييتية عن (أفغانستان). وقد شكلت هذه الشبكة نوعاً من (التنظيم) الفصائلي الذي يجمع (الأفغان العرب) وهو التنظيم الذي تطور ليصبح (تنظيم القاعدة) فيما بعد، وإن كانت معظم الكتابات والدراسات التي تناولت هذا التنظيم أو (أسامة بن لادن) لم تحدد تاريخاً محدداً لقيام (تنظيم القاعدة) كإطار تنظيمي واضح حيث أن تسمية (القاعدة) لم تظهر كإسم لتنظيم محدد المعالم إلا بعد أحداث ١١/أيلول/٢٠٠١، وإن كان قد ظهر قبل ذلك مسميات مثل (بيت القاعدة)^(١) أو (سجل القاعدة)، إلا أنه من الواضح أن (القاعدة) كنوع من التنظيم لطاهرة الأفغان العرب برزت في الفترة ما بين معادرة القوات السوفييتية لأفغانستان ودخول قوات المجاهدين إلى (كانول) (١٩٨٨-١٩٩٢)^(٢). وإلى جانب شبكة المعسكرات والبيوت الامة أنشأ (ابن لادن) شبكة من المؤسسات المالية والتجارية والاستثمارية لدعم التنظيم وهي الشبكة التي تنتشر في كثير من بلاد العالم وتحت مسميات مختلفة والتي أطلق عليها تقرير لجنة التحقيق في أحداث ١١/أيلول المباشرة عن الكونغرس الأمريكي اسم (السلسلة الذهبية)^(٣)، إلى جانب تأسيس قاعدة (لوجستية إعلامية) خلفية في (لبنان) تصمم عدة منظمات إسلامية عليية مثل (منظمة أنصار الشريعة) بزعامة (أبي حمزة المصري) و (أبي قتادة الفلسطيني) و(حركة البصيرة والإصلاح) بقيادة (عالم الفوار)^(٤).

وبعد حالة (الصبابية) التي أحاطت بتحركات وشاغل (أسامة بن لادن) عقب انتهاء الجهاد الأفغاني وعودته إلى السعودية في بداية التسعينيات ثم انتقاله إلى السودان في الفترة من (١٩٩١-١٩٩٦) ليعود إلى أفغانستان من جديد، فإن هالك عدة محطات مهمة شكلت منعطفات رئيسية في مسيرة (تنظيم القاعدة) وهي:

أولاً: حرب الخليج الثانية / ١٩٩١:

حيث أدى قدوم القوات الأمريكية إلى المملكة العربية السعودية، ومنطقة الخليج عموماً، إلى استفزاز تيار أسامة بن لادن السلفي الجهادي، حيث أعلن (ابن لادن) الجهاد ضد الولايات المتحدة

(١) جريوة ويشوم، أسامة بن لادن وظاهرة لعنف الديني، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) تقرير لجنة التحقيق في أحداث (١١) أيلول المباشرة عن الكونغرس الأمريكي، في لانسور، عمل، ع ١٣٣٣٥، ١٣ أيلول، ٢٠٠٤، ص ٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤) سعد، معتقل من مكة، مرجع سابق، ص ١٦٢-١٦٩.

متهما إياها باحتلال بلاده عبر تمركز قواتها في السعودية، ووعده بتحرير الشرق الأوسط برمته من أي نفوذ أمريكي^(١)، وهو الأمر الذي أدى إلى تصادم هذا التيار مع النظام السياسي السعودي، مما أدى إلى خروج (ابن لادن) من السعودية إلى أفغانستان - بعد تجرده من جنسيته السعودية - ثم إلى السودان، لتظهر استراتيجيته الجديدة والمتمثلة في صرب المصالح الأمريكية في كل مكان لتطعم على خطابه السياسي تحت شعار (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب).

وقد شكلت حرب الخليج الثانية نقطة الافتراق بين تنظيم القاعدة والنظام السياسي السعودي.

ثانياً: وصول (طالبان) إلى السلطة في (أفغانستان) / ١٩٩٦:

حيث أدى وصول هذه الحركة التي ارتبط (ابن لادن) معها بعلاقة جيدة إلى السلطة في (كابول) إلى نشوء نوع من التحالف بين تنظيم القاعدة والحركة، لا سيما بعد ترك ابن لادن للسودان وعودته إلى أفغانستان، بحيث تقدم الحركة الدعم والحماية لابن لادن وتنظيمه. وقد كانت هذه المرحلة حاسمة بالنسبة للقاعدة إذ أنها وفرت لها مأوى وبيئة تحتية مكنتها من الاستقرار والتخطيط والتنظيم وبناء هيكلها وشبكاتها.

ثالثاً: التحالف بين (القاعدة) و(تنظيم الجهاد) / ١٩٩٨:

حيث تحالف (تنظيم القاعدة) بزعامة (ابن لادن) مع (تنظيم الجهاد) المصري بزعامة (أيمن الطواهري) تحت مسمى (الجهة العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين) في العام (١٩٩٨)^(٢)، وقد مثل هذا التحالف نقلة نوعية في مسار (تنظيم القاعدة) الفكري والتنظيمي.

حيث يرى (منتصر الريت) / محامي الجماعات الإسلامية في مصر أن "العلاقة بين أسامة بن لادن والطواهري أشبه بعلاقة الجسد بالعقل" .. ويفسر ذلك بالقول أن "أيمن الطواهري عقل بن لادن الذي يحركه ويحدد أفعاله"، ويقول (الريت) أن "الدور الذي كان يؤديه بن لادن للجهاد الأفغاني قبل أن يلتقي بالطواهري لم يختلف عن الدور الذي بهضت به الأنظمة والجماعات العربية التي ساندت المجاهدين مادياً ومعنوياً وذلك خلال الفترة (١٩٧٩ - ١٩٨٦)، حيث اقنصر دور أسامة بن لادن على تمويل الطعام والشراب والسلاح ومواقع التدريب"، ويرى (الريت) أن "التحولات

(١) هبسي، محمد و السرويش، عتس، (٢٠٠٢)، بن لادن على صفحات بحر قزوين (ط١)، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ص ١٨.

(٢) الريت، أيمن الطواهري.. كما عرفته، مرجع سبق، ص ١٤-١٦.

الفكرية لم تظهر لدى بن لادن إلا بعد أن تعرف على الطواهري والتقاء للمرة الأولى في (بشاور) في العام (١٩٨٦) حيث تحول من مجرد (سلفي) إلى (أصولي يعتق فكر الجهاد)^(١).

ويمكن ملاحظة أن التجربة الفكرية والتنظيمية الطويلة لايمس الطواهري وتنظيم الجهاد قد تركت بصماتها الواضحة على (تنظيم القاعدة)، فعلى الصعيد الفكري أصبح خطاب (القاعدة) أكثر تأصيلاً وعمقا وتسييساً، وتحول (الطواهري) إلى (مطر) و(فيلسوف) للتحالف الجديد، ولما من الناحية التنظيمية فقد تم نقل التجربة العسكرية والتنظيمية لتنظيم (الجهاد) إلى (القاعدة) وهو الأمر الذي أدى إلى بروز ما عرف به (الجناح المصري) باعتباره الجناح الأكثر سيطرة ورايكاكية داخل (القاعدة)، بل ويمكن ملاحظة أن جميع القادة العسكريين للقاعدة كانوا يتمون لتنظيم (الجهاد) المصري بدءاً من (إبيدة البشير) (الذي مات غرقاً في بحيرة فكتوريا في كينيا في العام ١٩٩٦)^(٢) مروراً بـ (أبي حفص المصري) (الذي قتل في أفغانستان في العام ٢٠٠١)^(٣) وليس انتهاء بـ (سيف العدل) والذي يدور الحديث - إعلامياً واستخبارياً - عن كونه القائد العسكري المفترض للقاعدة في الوقت الحاضر (٢٠٠٥).

أما من ناحية (الأهداف)، فقد شكّل هذا التحالف انقلاباً فكرياً واستراتيجياً لدى (تنظيم الجهاد) برعامة (أيمس الطواهري) والذي قامت استراتيجيته على أولوية قتال (العدو القريب) / النظام السياسي المصري على قتال (العدو البعيد) / الولايات المتحدة أو إسرائيل^(٤).

وكان التطبيق العملي الأول لهذا التحالف وهذه الاستراتيجية الغنالية الجديدة في نفس العام (١٩٩٨) بحادثتي تفجير السفارتين الأمريكيتين في (نيروبي) و (دار السلام).

رابعاً: أحداث (١١) أيلول (٢٠٠١) في الولايات المتحدة الأمريكية:

لقد شكلت الهجمات التي شنها تنظيم القاعدة على الولايات المتحدة الأمريكية في العام (٢٠٠١) نقطة تحول هامة واستراتيجية في مسار التنظيم، بل ونقطة تعطف في التاريخ السياسي المعاصر، إذ أنه وفي خصم حالة (النشوة) الأمريكية بانهباء الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار (برلين)، وحالات (التطير) التي ظهرت في أعقاب هذا (الانتصار الأمريكي)، والتي مثلتها كتابات

(١) سعد، مقال من مكة، مرجع سابق، ص ٢٤٦-٢٤٨

(٢) سعد، مقال من مكة، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

(٣) للدوار، ص ٣٩٠، ع ١٩٠٠، ٢٠٠٥، ص ٧.

(٤) للريف، أيمس الطواهري.. كما عرفته، مرجع سبق، ص ١٥.

(بهاية التاريخ) لـ (فوكوياما) ^(١) و (صدام الحصارات) لـ (هنتغتون) ^(٢)، والمقولات التي واكبت حملة التبشير بـ (العولمة) كاسم حركي لـ (الأمركة) ^(٣) والحديث عن (انتصار التكنولوجيا على الأيديولوجيا) و (انتصار الجغرافيا على التاريخ) و (انتصار الاقتصاد على السياسة) و (الشركات متعددة الجنسيات كديل عن الصواريخ عابرة القارات) كشعارات لهذا العصر الأمريكي الجديد .. حيث جاءت هجمات (نيويورك) و (واشنطن) في (١١) أيلول من العام (٢٠٠١) لتضرب كل هذه الأدبيات و (المسلمات): فالتاريخ (لم ينته بعد) وما زالت هناك (حيوب مقاومة) صد الهيمنة الأمريكية، و (الأمريكي) الذي بشر (فوكوياما) بأنه سيشتعل (برراعة الأناثاس على سطح القمر) باعتباره (الإنسان الأخير) ^(٤) لم يعد أمراً في شوارعه ومنه الرئيسية، و (الأيديولوجيا) ما زالت (حية) وقادرة على تطويع (التكنولوجيا) واستخدامها في تحقيق أهدافها (فمقاتلو القاعدة المؤدلجون استخدموا التكنولوجيا الأمريكية ممثلة بالطائرات العملاقة في ضرب أهدافهم)، وقابل (الإسلاميون المقاتلون) العولمة الأمريكية بعولمة (مضادة) غير شيكلتهم وحلاياهم العابرة للحدود، ولم تستطع (الإدارة الأمريكية) أن تحاطب (الأيديولوجيا) التي هاجمتها إلا بحطاب (أيديولوجي) مقابل، فحديث (ابن لادن) عن معسكري (الإيمان) و (الكفر) واجهه (بوش/الابن) بحديث عن محوري (الشر) و (الخير)، وحديث (ابن لادن) عن (الجهاد المقدس) قابله (بوش) بحديث عن (الحرب الصليبية)، ليتحول الصراع إلى صراع بين (أيديولوجيتين) و (يمينين دينيين) رغم كل التطوير عن (موت الأيديولوجيات) و (عصر ما بعد الدين) ^(٥).

ولتتولى (الولايات المتحدة) الرد على هذا (العنف) الإسلامي الذي جرح كبرياءها (الامبراطوري)، بعنف (مصاد) تمثل في احتلال (أفغانستان) ثم احتلال (العراق)، وإعلان حرب (عالمية) ضد (الإرهاب)، لتبدأ حلقة مفرغة من العنف والعنف المصاد، ولتتحول (الإرهاب الدولي)، كاسم مستعار للعنف السياسي الإسلامي، إلى لاعب جديد في النظام الدولي، ولتتحول (الخطر الإسلامي الأخطر) إلى بديل عن (الخطر الشيوعي الأحمر)!! ولتتحول (القاعدة) من (تنظيم) بالمعنى (الليبي)، إلى (فكرة) أو (أيديولوجيا) أو (عقيدة)، حيث تحولت - بعد ضرب

(١) انظر فوكوياما، فرنسيس، (١٩٩٣) بهية التاريخ و الإنس الأخير ترجمة هاد شاهين، بيروت مركز الإنماء القومي

(٢) انظر هنتغتون، صموئيل، (١٩٩٩) صدام الحصارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك بو شهيوة، بهاري الدار الجماهيرية.

(٣) انظر: فريدمان، توماس، (٢٠٠٠)، الكريس وشجرة الزيتون، ترجمة ليلي ريدل، القاهرة: الدار الدولية.

(٤) انظر فوكوياما، بهية للإنسان الأخير، مرجع سابق.

بيتها التحتية في أفغانستان وملاحقتها عبر العالم - إلى تنظيم (هلامي فضفاض) أو (عنوان عام) يصم تحته تنظيمات مناطقية مستقلة وحررة الحركة ولا مركزية (تنظيم القاعدة في أوروبا، تنظيم القاعدة في بلاد الحرمين، تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، تنظيم القاعدة في بلاد الشام... إلخ) إلى جانب حلايا (كامنة) أو (بائنة) منتشرة في مختلف أنحاء العالم وتقوم بتوجيه ضربات مباغتة وسريعة (تفجيرات اسطنبول/٢٠٠٣، تفجيرات مدريد/٢٠٠٤، تفجيرات لندن/٢٠٠٥)، وليدخل التنظيم في طور جديد من العنف السياسي، للرد على العنف المقابل الموجه له، ولتنتقل معاركه إلى شوارع (الرياض) و (مكة) و (الدوحة) و (الكويت) و (بغداد) و (عمان) فصلا عن شوارع (لندن) و (مدريد) و (نيويورك). ولذا كان (التنظيم) قد حصر (أفغانستان) بفعل (الاحتلال الأمريكي) - كقاعدة لوجستية له - فقد ربح (العراق) - بفعل الاحتلال الأمريكي نفسه - كساحة جديدة، مما يقود الباحث إلى توقع أن يتحول (العراق) إلى (أفغانستان جديدة)، وهو ما يحدث بالفعل، وأنه إن كانت (التجربة الأفغانية) قد أنتجت ظاهرة (العائدين من أفغانستان) التي أطلقت موجة العنف السياسي الإسلامي في فترة التسعينيات، فإن (التجربة العراقية) مرشحة لإنتاج ظاهرة (العائدين من العراق) التي يتنبأ الباحث بأنها متطوق موجة جديدة من العنف السياسي الإسلامي ضد النظم السياسية الحاكمة، وجيلاً جديداً - ربما أكثر عنفاً - من الإسلاميين المقاتلين !!، كما أن تحول (القاعدة) من (تنظيم) إلى (فكرة) يجعل الباحث يتنبأ ب بروز ظاهرة جديدة يمكن تسميتها بـ (اللاذنية) (Ladinitism) كمزيج فكري بين (الوهابية) و (القطبية) يشكل إطاراً أيديولوجياً ومرجعياً لحركات العنف السياسي الإسلامية المعاصرة، وهو الأمر الذي يشهد إرهاباته ومؤثراته منذ الآن.

الباب الخامس

الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة

بين العنف المشروع والعنف غير المشروع

(جدلية المقاومة والإرهاب)

"وقع أحد القراصنة في أسر الاسكندر الكبير، الذي سأله: كيف تجرؤ على إزعاج البحر؟ كيف تجرؤ على إزعاج العالم بأسره أيها اللص؟ ... فأجاب القرصان: (لأنني أفعل ذلك بسفينة صغيرة فحسب، أدعى لصاً، وأنت، الذي يفعل ذلك بأسطول ضخم، تدعى "امبراطوراً")".^(١)

نعوم تشومسكي

(قراصنة وأبظرة، الإرهاب الدولي في العلم الحقيقي)

(١) عماد، عبد المعنى، (٢٠٠٢) المقاومة والإرهاب في «الظفر الدولي» الحق تقرير المصير المستقبلي للعربي، (ع ٢٧٥)، ص ٢٤

أولاً: مدخل:

لعل من أهم القضايا والإشكاليات التي تواجه الباحث في دراسة العنف السياسي وحركاته، تتمثل في رسم خط فاصل وواضح بين العنف السياسي المشروع (كمقاومة ضد الاحتلال أو ككفاح أو نضال سياسي ضد النظم الدكتاتورية) وبين العنف السياسي غير المشروع (كإرهاب).

ولعل هذا الأمر يكتسب أهمية خاصة في هذه الفترة التي أعقبت أحداث (١١) أيلول (٢٠٠١) وذلك بسبب الخلط - المقصود والمعمىج - بين (المقاومة) و (الإرهاب) في دراسة وتوصيف سلوك الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، فالمقاومة (الطليطبية) ضد الاحتلال الإسرائيلي بقت (إرهاباً) تدرج تنظيماته - لا سيما الإسلامية - على قوائم (الإرهاب) الدولية، والمقاومة (العراقية) ضد الاحتلال الأمريكي باقت (إرهاباً) كذلك!! في عملية مقصودة لخلط الأوراق والمفاهيم.

ومن هنا تبرز أهمية (تأصيل المفاهيم) و(رسم الحدود) بين (الإرهاب) و(المقاومة)، بين (حق القوة) و (قوة الحق). وهو ما يحاول هذا الباب المساهمة فيه.

ثانياً: تأصيل المفاهيم / (حق تقرير المصير)، (مقاومة الاحتلال)، (الإرهاب)

يرى (عد الغني عماد) / الأستاذ في الجامعة اللبنانية أنه قبل الإجابة عن التساؤل الذي مفاده (متى يصبح العنف السياسي شرعياً؟)، فإنه ينبغي "التفرقة بين مفهوم (الشرعية) / (Legitimacy) .. ومفهوم (المشروعية) / (Legality) .. فالشرعية فكرة أو معتقد تتعلق بأساس السلطة وكيفية ممارستها، وبالتالي فهي مفهوم مصدره الدين أو الكاريزما أو التقاليد، بينما المشروعية مصدرها القانون الوضعي.. وفي ضوء الاعتبارات السابقة تبدو صعوبة اللصم في موضوع شرعية أو مشروعية العنف السياسي بحاجة في تحوله إلى (إرهاب)، لان هذه المفاهيم سببية وتحصص لاعتبارات قانونية وايدولوجية وقيمة متشابهة. ومع ذلك فثمة ضوابط رسمتها خطوط عامة لقرارات صادرة عن الأمم المتحدة وبعض المنظمات الدولية الكبرى، يمكنها أن تحدد

إطاراً للشرعية الدولية فيما يتعلق بالعنف السياسي والإرهاب وتمييزه عن حق المقاومة وتقرير المصير^(١).

ونظراً للترباط الواضح بين (المقاومة) و (حق تقرير المصير) فإن (عبد العلي عماد) في دراسته القيمة حول (المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي) يعرّد بدءاً حول المطلقات السياسية والقانونية لحق (تقرير المصير) باعتباره قد تكرر في القانون الدولي بعد أن مر بمخاص عسير، وخصص لتأويلات شتى أحدثت تتعمق وتتطور شكلاً ومضموناً على مستوى السياسة الدولية والقانون الدولي^(٢).

فقد عرفت المجتمعات الإنسانية منذ وقت طويل القتال والغزو، وكانت (القوة) هي العامل الأساسي الذي يحدد حدود الامبراطوريات والممالك، وكانه من الطبيعي أن يسيطر القوي على الضعيف، وأن يكون الحق للقوة، وفي المقابل يمارس الضعفاء أو المعتدى عليهم حق الدفاع عن النفس وعما يملكون بأقل الوسائل الممكنة. وقد سمحت بذلك، بل حضت عليه معظم الشرائع السماوية التي تصدت لمعالجة العلاقات بين المجتمعات والأفراد، بما ينظم هذه العلاقات ويجنبها ويلات القتال والحروب^(٣).

وفي تتبعه لتطور مسار (حق تقرير المصير) باعتباره (الإطار القانوني) لحق (المقاومة) فإن (عبد العلي عماد) يرى أن (الثورة الفرنسية) كانت أول من أشار في القرن الثامن عشر إلى مضمون هذا الحق عندما أصدرت الجمعية الوطنية الفرنسية في العام (١٧٩٢) إعلاناً يتضمن مساندتها لكافة الشعوب التي تطالب بالحرية حيث استندت الثورة الفرنسية إلى الأفكار التحررية التي طرحها عدد من فلاسفة عصر النهضة الأوروبية مثل : (جان جاك روسو)، (جون لوك)، (مونتسكيو) وغيرهم، حيث دفعت الثورة الفرنسية، على الصعيد النظري، بفكرة حق تقرير المصير كمبدأ أساسي، وهو ما ساهم فيما بعد في إيقاظ القوميات الأوروبية التي أخذت تطالب بحقوقها. ثم ليتكرر هذا الحق بنهاية الحرب العالمية الأولى مع إعلان (ميداء ويلسون)، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تضمنت مبدأ حق تقرير المصير. ثم لتصدر الثورة البلشفية الروسية في العام (١٩١٧) ما عرف بـ (إعلان السلام) الذي يقر بحق تقرير المصير لشعوب الامبراطورية

(١) عماد، المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي لحق تقرير المصير، مرجع سبق، ص ٢٥.

(٢) المصير نصه، ص ٢٥-٢٦.

(٣) المصير نصه، ص ٢٦.

الروسية، والذي تم فيما بعد تعميمه ليشمل كل حركات التحرير في المستعمرات على لسان (البيير) في العلم (١٩٢٠). إلا أنه ومع التناقص الذي حصل بين (الممارسة) و(التطير) لهذا الحق من قبل القوى الكبرى فإنه تحول الى مجرد شعار (ديماغوجي) ترفعه تلك القوى لأسباب تكتيكية تبعاً لمصالحها، وبحيث تحول هذا المفهوم الى كلمات فصفاصة يمكن التغاضي عن دلالاتها حين لا تتحقق مصالح الدول الكبرى. ثم ليتأكد هذا الحق، على الصعيد القانوني، في ميثاق (الأمم المتحدة) في العام (١٩٤٥) بشكل واضح في مادتيه (الأولى) و(الخامسة والخمسين)، وفي (ميثاق باندونج) المؤسس لحركة (عدم الانحياز) في العام (١٩٥٥)، ثم قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (١٥١٤) في العلم (١٩٦٠) ورقم (٢٦٢٥) في العلم (١٩٧٠) ^(١).

ورغم كل ذلك، فما زال هنالك خلاف حول تفسير هذه النصوص المتعلقة بحق تقرير المصير، وهل أن هذا الحق هو مجرد (مبدأ / Principle) أم أنه (حق / Droit) يتحد الطابع القانوني ^(٢).

أما فيما يتعلق بـ (مقاومة الاحتلال) أو (مقاومة العدوان) فإن (المقاومة) المشروعة مرتبطة بوقوع (العدوان) الذي يجمع الفقهاء على أنه أشد خطراً من الإرهاب ^(٣)، وقد حددت الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام (١٩٧٤) تعريفاً للعدوان بأنه "استخدام القوة المسلحة من جانب دولة ضد سلامة ووحدة الأراضي الإقليمية أو الاستقلال السياسي لدولة أخرى، أو بأي طريقة لا تتماشى مع ميثاق الأمم المتحدة" ^(٤).

كما شهدت الأمم المتحدة محاولات متعددة لوضع تحديدات لطواهر العنف السياسي، والتمييز بين المقاومة المشروعة للاحتلال والإرهاب، حيث جاء أول قرار للجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن معالجة الإرهاب (القرار رقم ٣٠٣٤ للعام ١٩٧٢) مؤكداً لقانونية النضال من أجل التحرر الوطني والتمييز بين هذا النضال ومشكلة الإرهاب الدولي وتأكيد حق تقرير المصير للشعوب وشرعية نضال الحركات التحررية. ولقد مثل هذا القرار نقلة نوعية في موقف الشرعية الدولية التي كرسّت بلا مواربة، حق المقاومة وتقرير المصير والاستقلال لجميع الشعوب الواقعة تحت الاستعمار وأقطمة التمييز العنصري وأنواع السيطرة الأجنبية الأخرى، بل واعتبرت أن (إنكار حق الشعوب

(١) عماد، المفهوم والإرهاب في إطار الدولي لحق تقرير المصير مرجع سبق، ص ٢٦-٢٨

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

الشرعي في تقرير المصير والاستقلال) عمل (إرهابي) بحد ذاته. ثم لتعيد الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها رقم (٣٢٤٦) للعام (١٩٧٤) تأكيد شرعية كفاح الشعوب في سبيل التحرر من السيطرة الاستعمارية والأجنبية والفقر الأجنبي بكافة الوسائل المتاحة بما في ذلك الكفاح المسلح. وفي مؤتمر تطوير القانون الإنساني المعقد في (جنيف) في العام (١٩٧٦)، تم إقرار بروتوكولين يعتبران أن حروب التحرير هي حروب دولية، وأنها حروب مشروعة وعادلة، وأن حركات التحرير الوطني هي كيانات محاربة ذات صفة دولية، وهي بمثابة الدول التي لا تزال في طور التكوين. كما عرّف القانون الدولي الاحتلال بأنه مرحلة من مراحل الحرب تلي مرحلة الغزو مباشرة وتسبق مرحلة استئناف القتال للمرة الثانية ضد قوات الاحتلال المعتدية، فهو بالتالي جريمة عدوان وعمل غير مشروع^(١).

وابتداءً من هذا الحق في مقاومة الاحتلال وحق تقرير المصير ورد العنوان، تطلعت تجارب المقاومة الشعبية ضد الاحتلال وضد النظم الديكتاتورية فكانت (الثورة الفرنسية) و (الثورة الأمريكية) و (المقاومة ضد الاحتلال النازي في أوروبا)، وتحولت هذه التجارب إلى (مصدر الهام) لكل حركات المقاومة والتحرر، وتحول قاداتها من الجيرال (جورج واشنطن) إلى الجيرال (ديغول) إلى أبطال لدى شعوبهم، وهو الأمر الذي يشير تمازاً لا مهماً حول المعيار الذي يتم اعتماده حينما يتم وصف حركات مقاومة الاحتلال في (فلسطين) و (العراق) بأنها (إرهاب) ويتم وضعها على (قوائم الإرهاب) الدولية ومصادرة أموالها وتحويل قاداتها إلى (مطلوبين) و (خارجين عن القانون) واستهدافهم بالتصفية والاعتقال!!

ولعل (الوثيقة) الصادرة عن مجموعة منتخبة من المفكرين والمثقفين العرب حول (مفهوم الإرهاب والمقاومة) من وجهة نظر عربية إسلامية في (تموز/٢٠٠٣)، تعتبر واحدة من (مرجعيات قياس السلوك السياسي والمقاوم العربي والإسلامي) كما وصفها القائمون عليها^(٢)، ومساهمة في تحديد الخط الفاصل بين المفهومين.

وترى هذه الوثيقة في مقدمتها أن "الإرهاب بمفهومه العام، (الاستخدام غير المشروع للعنف)، ظاهرة قديمة جديدة، لكن الأضواء سلطت عليه في السنوات الأخيرة، في ظل الأزمة الأخلاقية التي يعيشها النظام الدولي، وفي ظل الاستغنائية في تطبيق قواعد القانون الدولي والشرعية

(١) عماد المحرمه و إلهاب في الأطر الدولي لحق تقرير المصير، مرجع سبق، ص ٢٩-٣١.

(٢) مركز دراسات الشرق الأوسط، (٢٠٠٣). مفهوم الإرهاب والمقاومة (روية عربية - إسلامية)، عمل، الأرض، ص ٨.

الدولية وتوظيفها سياسياً، مما تسبب بزيادة أعمال العنف في مناطق مختلفة من العالم.. ورغم الاتفاق الدولي على مفهوم الكفاح المشروع للدول والشعوب، فإن المجتمع الدولي لم يتمكن من الاتفاق على تعريف واحد ومحدد لمفهوم الإرهاب، نظراً لاختلاف المعايير بين الدول، وتباين الرؤى حولها، فمصطلح العنف واستخدم القوة مفهوم نسبي الدلالة له وظيفته واستخداماته المحددة، وظروفه وبيئته، وهو ليس مجرد لفظ يعد بداته مستحسناً أو مستقبلاً^(١).

كما ترى أن النصوص والأعراف الدولية والإنسانية وأحكام الشريعة الإسلامية تؤكد التباين بين المقاومة والجهاد من جهة، والإرهاب من جهة ثانية، وذلك في مختلف الجوانب القانونية والسياسية والاجتماعية، وبالوسائل التي تستخدم في الحاليين والأهداف المرجوة^(٢)، كما ترى هذه الوثيقة أن "الأمم المتحدة قد قدمت فهماً معيارياً وموضوعياً يرد الطاهرة الى دوافعها وأسبابها، وقد ميزت بين الإرهاب بوصفه جريمة دولية، وبين الكفاح المسلح بوصفه نشاطاً من أنشطة حركات التحرر الوطني المشروعة، وهو بلا شك اختلاف جوهري في الطبيعة والمقاصد"^(٣).

كما يعتقد الموقعون على هذه الوثيقة (وهم ٩٦ شخصية عربية من أكثر من أربع عشرة دولة) أنه إزاء هذه الجهود الدولية لتحديد مفهوم الإرهاب وتمييزه عن المقاومة المشروعة، فإن الولايات المتحدة غير متعاونة لإنجاح هذه الجهود، وذلك توسعها الى تعييب المعايير ولحلل الانتقائية محلها، لكي تتفرد بعد ذلك في تصنيف أعمال العنف وفق ما تشاء، وقد تصاعد اتجاه توسيع مفهوم الإرهاب لديها ليشمل أعمال المقاومة والجهاد والكفاح المسلح المشروعة، ولا سيما بعد توقيع اتفاقية (أوسلو) عام (١٩٩٣)، واثار انعقاد مؤتمر (شرم الشيخ) عام (١٩٩٦)، وضغط (أمريكا) بهدف ادانة أعمال المقاومة المسلحة الفلسطينية تحت اسم (الإرهاب)^(٤). كما اشارت الوثيقة إلى احداث (١١ أيلول ٢٠٠١) في الولايات المتحدة ودورها في تعزيز هذه التهمة الأمريكية ودور اللوبي الصهيوني بنفوذه العالمي السياسي والاقتصادي في استغلال هذه الحادثة لتشجيع التطرف اليميني في الإدارة الأمريكية، وتحريض العالم العربي ضد كل ما هو عربي وإسلامي.

(١) مركز دراسات للشرق الأوسط، مفهوم الإرهاب والمقاومة، مرجع سابق، ص ١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥-١٦.

وتعرف هذه الوثيقة في متنها (الإرهاب) بأنه "استخدام غير مشروع للعنف أو تهديد باستخدامه بوسائل غير مشروعة، بهدف أساساً إلى بث الرعب بين الناس، ويعرض حياة الأبرياء للخطر، سواء أقامت به دولة أم مجموعة أم فرد، وذلك لتحقيق مصالح غير مشروعة، وهو بذلك يختلف كلياً عن حالات اللجوء إلى القوة المسلحة في إطار المقاومة المشروعة، وهو بهذا انتهاك للقواعد الأساسية للسلوك الإنساني، ومضاف للشرائع السماوية والشرعية الدولية لما فيه من تجاوز على حقوق الإنسان"^(١).

في حين تعرف (الجهاد) بأنه "بذل الوسع والطاقة في القتال في سبيل الله بالنفس والمال والناس بهدف نصرته الإسلام والمسلمين، أي قتال من قاتل المسلمين وأخرجهم من ديارهم، أو القتال لأجل ردع المعتدين ودفع عدوان واقع، أو لإحراج المعتدين من أرض المسلمين، أو القتال دفاعاً عن النفس والمال والعرض، حيث يعد كل ذلك جهاداً في سبيل الله، وذلك في مقاومة الاحتلال الأجنبي ودفع ظلمه وعدوانه عن الأنفس والممتلكات والأعراض يعد جهاداً.. وقد حرمت الشريعة الإسلامية العدوان في الجهاد مثل قتل من لا يجوز قتله من النساء والأطفال وكبار السن ورجال الدين المنقطعين للعبادة، وسائر المدنيين غير المقاتلين ممن لا يحتمون تحت السلاح لدى المعتدين، كما حرمت تجاوز الحد المشروع في القتل، أو القتال لأجل الفساد في الأرض، أو بهب حيرات الشعوب، أو تخريب زروعها وثمارها وأشجارها"^(٢).

أما (المقاومة) فهي من وجهة نظر موقعي الوثيقة استخدام مشروع لكل الوسائل بما فيها القوة المسلحة لدرء العدوان، وإزالة الاحتلال والاستعمار وتحقيق الاستقلال، ورفع الظلم المسود بالقوة المسلحة، بوصفها أهدافاً سياسية مشروعة، وهو ما يتفق مع القانون الدولي وتأييده الشريعة الإسلامية"^(٣).

واوصت هذه الوثيقة بالسعي لوضع مفهوم متفق عليه للإرهاب، وتمييزه عن المقاومة المشروعة، وتمكين الشعوب الواقعة تحت الاحتلال أو الاستعمار من تحقيق استقلالها وبيل حقها في تقرير المصير، حتى لا يكون ذلك دربة لأعمال عنف يحتفل في تسميتها بالإرهاب أو المقاومة المشروعة، وتفعيل التعاون الدولي المصظم على أساس العدل والمساواة ورعاية المصالح المشتركة

(١) مركز دراسات الشرق الأوسط، مفهوم الإرهاب والمقاومة، مرجع سابق، ص ١٨-١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩-٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

دون هيمنة أو تنقلية، ومواجهة (إرهاب الدولة) والحد من ثقافته بالعمل على بلورة موقف دولي موحد ضد الدول التي تمارسه وبحلصة (إسرائيل) والعمل على عزل هذه الدول حتى تتوقف عن ممارسة الإرهاب ورعايته، وتوسيع دوائر الحوار الثقافي والحضاري بين العالم العربي والإسلامي من جهة، والعالم الغربي من جهة أخرى، لتقليل الحاجة إلى اللجوء إلى القوة والنفوذ في أي خلافات بين الجانبين.

وضمن هذا السياق يمكن الإشارة إلى المؤتمر الذي عقدته كلية الآداب والعلوم في جامعة (فيلادلفيا) الأردنية تحت عنوان (ثقافة المقاومة) في الفترة (٢٥-٢٨/نيسان/٢٠٠٥) والذي شارك فيه نخبة من مفكري ومتقفي وعلماء الأمة في محاولة لتأصيل مفهوم (المقاومة) وعزله عن مفهوم (الإرهاب)، وتقديم رؤية لـ (ثقافة المقاومة)^(١)، ورسم الخط الفاصل بين (أيديولوجيا القتل) و(فلسفة المقاومة)^(٢)، و(ثقافة التعبير) في مواجهة (ثقافة التبرير)^(٣)، وتحديد (الإطار الفكري والنطري) للمقاومة، وتقديم (مفاهيم عربية محصنة) لثقافة المقاومة^(٤)، والتطوير للمقاومة باعتبارها (قوة للصعفاء)^(٥)، وقراءة في (خطاب الإرهاب)، و(الجدل حول التوصيف والهدف) بين المقاومة والإرهاب^(٦). كما أكدت (رسالة عمان) التي أعلنت في (عمان) في (٩/سبتمبر/نفي/٢٠٠٤) على أن الإسلام أعطى للحياة منزلتها السلمية، فلا قتال لعير المقاتلين، ولا اعتداء على المدنيين المسالمين وممتلكاتهم، أطفالاً في احصان أمهاتهم وتلاميذ على مفاعد الدراسة وشيوخاً ونساء، فالاعتداء على حياة إنسان بالقتل أو الإيذاء أو التهديد اعتداء على حق الحياة في كل إنسان^(٧). كما أنها ربطت بين (القتال) و(العدوان) حيث أشارت إلى أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي (السلم)، فلا قتال حيث لا عدوان^(٨)، كما أن (الرسالة) استنكرت تبليبا وأخلاقيا، المفهوم المعاصر للإرهاب والذي يركب به الممارسات الحاطنة أيا كان مصدرها وشكلها، والمتمثلة في التعدي على الحياة الإنسانية بصورة باغية متجاوزة لأحكام الله، وتروغ الامنيين وتعتدي على المدنيين

(١) حنفي، حسن، (٢٠٠٥) ثقافة المقاومة، مؤتمر فيلادلفيا الدولي للعتنر (المؤتمر العلمي لكلية الآداب والعلوم)، جسعه فيلادلفيا، عمان، ٢٥-٢٨ نيسان، ٢٠٠٥، ورقة عمل

(٢) برفه، ي. محمد، (٢٠٠٥)، بين أيديولوجيا القتل وفلسفة للمعومة، المصدر نفسه، ورقة عمل،

(٣) صاهر، مسعود، (٢٠٠٥)، ثقافة للتعبير في مواجهة ثقافة للتبرير، المصدر نفسه، ورقة عمل،

(٤) الحارثي، محمد، (٢٠٠٥)، ثقافة للمعومة / مفاهيم عربية محصنة، المصدر نفسه، ورقة عمل،

(٥) للعد، سلوى، (٢٠٠٥)، قوة للصعفاء : لذت والهوية، المصدر نفسه، ورقة عمل،

(٦) غرائش، إبراهيم، (٢٠٠٥)، المعومة والإرهاب (جدل حول التوصيف والهدف)، المصدر نفسه، ورقة عمل..

(٧) رسالة عمان، عملي، ٩ سبتمبر للنفي، ٢٠٠٤، ص ٤.

(٨) للمصدر نفسه، ص ٥.

المسلمين^(١)، وتري (رسالة عمان) ان مقاومة الظلم وقرار العدل تكون مشروعة بوسائل مشروعة^(٢)، فالرسالة لا تنفي (المقاومة) كحق ووسيلة لإقرار العدل لكنها تربط هذا الهدف بمشروعية الوسائل، كما أنها تميز بين (المقاومة) بهذا التوصيف وبين (الإرهاب).

وفي ذات الإطار، يرى الدكتور (محمد عياش الكبيسي) ممثل هيئة علماء المسلمين العراقية في الخارج، في دراسته التأصيلية لـ (فقه المقاومة) والتي أصدرها في أعقاب الاحتلال الأمريكي للعراق، ان المصطلحات تلعب دوراً مهماً في الحرب الإعلامية، ولأن الاحتلال هو الذي يملك عادة أدوات التفوق الإعلامي، فإنه يعتمد سياسة التلاعب الاصطلاحي الذي يساهم في تغييب الحقيقة وخلق مساحة من العموص تمكنه من تمرير ما يهدف اليه^(٣). وهو يقدم في دراسته هذه ما أسماه (مداح تحليلية قد تساهم في تشكيل ثقافة عامة كافية لتحسين الذات وتمييز المواقع والمواقف)، فالدكتور (الكبيسي) يرى أن (الإرهاب) كلمة غير قانونية ما لم يحدد معناها بدقة قليلة للقياس والتطبيق، وأن هنالك فرقاً كبيراً بين (الاستحار) و(الاستشهاد) كصورة من صور الفدائية والتضحية، وهو يميز بين المدني (المقتل) أو (صانع قرار العدوان) أو (المحطط له) أو (الجاسوس) أو (الحبير) أو (الممول) للعدوان وبين المدني (العادي)، ويتحدث عن المقاومة (العسكرية) و(السلمية)^(٤)، في محاولة لتأصيل وتأطير المقاومة العراقية ضد المحتل والرد على الحملات الإعلامية والسياسية التي تصفها بالإرهاب.

والى جانب (المقاومة العراقية) ضد الاحتلال الأمريكي، تمثل تجربة حركة المقاومة الإسلامية (حماس) - كحركة إسلامية معاصرة - في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي نموذجاً للسلوك السياسي الإسلامي المعاصر، كما أنها تمثل تجربة عملية على (المقاومة المشروعة) أو (العف المياسي للمشروع) من وجهة نظر أيديولوجية إسلامية.

حيث ترى الدراسة القيمة التي أعدها مركز دراسات الشرق الأوسط، وبمشاركة عدد من المفكرين والباحثين، حول الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس) أن فهم فلسفة الاهداف لدى الحركة يستدعي التنبه إلى أن هذه الحركة فضلاً عن كونها حركة تحرر وطني، فهي حركة إسلامية تتعاطى شؤون الحياة في جميع جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي

(١) رسالة عمان، عمان، ٩ تشرين الثاني، ٢٠٠٤، ص ٦

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣) الكبيسي، محمد عياش، المقاومة والاحتلال وحرب المصطلحات، السبيل، عمان، ع ٥٨٥، ٤ نيسان، ٢٠٠٥، ص ١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

تستق برامجها من بوتقة الأيديولوجيا مع قدر عال من البراغماتية والمرونة، التي تطل مجتدية بشكل أو بآخر إلى الثوابت.. حماس حركة مقاومة فلسطينية تسعى لازالة الاحتلال الإسرائيلي عن ارض فلسطين، التي هي في نظر الحركة (ارض وقف اسلامي على احيال المسلمين الى يوم القيامة، لا يصح التقريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها)، و(حماس) بجانب كونها حركة مقاومة، فهي حركة اسلامية (الإسلام منهجها، منه تستمد أفكارها ومفاهيمها وتصوراتها عن الكون والحياة والإنسان، وإليه تحتكم في كل تصرفاتها ومنه تستلهم ترشيد خطاها)، وبالتالي تكتسب النبرة الوطنية لدى (حماس) اطاراً متفرداً عن أي حركة (علمانية) أخرى، ولو أنها سعت لدات الهدف الذي ترنو اليه (حماس)، وهو التحرير وإقامة الدولة^(١).

وبهذا فإن حركة (حماس) هي حركة (عقدية) تحتكم إلى جملة من المبادئ والثوابت الإسلامية التي تتشكل وفقاً لها أهداف الحركة وبرامجها، وتأسيساً على هذا تعتبر الأيديولوجيا أهم روافد الاهداف للحركة، التي جعلت هدفها الاستراتيجي تحرير فلسطين انطلاقاً من رؤيتها الفكرية السابعة من عقيدتها الإسلامية، وبالتالي تتوحد بها النبرة (الوطنية) والدفاع عن الوطن واستعادة ما احتل من الأرض، بالنبرة (الدينية) التي تنظر إلى فلسطين الأرض كثابت وطني وواجب ديني يحتم القيام بواجب التحرير تجاهها^(٢).

وترى الدراسة أنه من خلال استقرار أدبيات حركة (حماس) وتصريحات قادتها يتبين أن الحركة - ومن خلال رؤيتها لفلسفة الصراع مع إسرائيل وماهيتها وطبيعته - تؤكد أن (الاحتلال بولد المقاومة)، وأن هذه المقاومة تتناسب تناسباً طردياً في عنفها مع عنف الاحتلال، أي أن مقاومة (حماس) نتيجة وليست سبباً، وأنها نتيجة الاحتلال، وما دام هذا الاحتلال قائماً فإن وجود المقاومة ضرورة ملازمة له، حيث ترى حماس أن الشرائع السماوية والقوانين الوضعية والمواثيق الدولية كافة قد أباحت لأي شعب يقع تحت الاحتلال أن يتبنى كل الوسائل المتاحة للدفاع عن نفسه وأرضه^(٣).

(١) مركز دراسات الشرق الأوسط، (١٩٩٩) دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)، ص ٥٥، الارض، ص ٥٥

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥-٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

ونظر كذلك:

حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، (١٩٩٠). وثائق حركة المقاومة الإسلامية . غزة: المكتب الإعلامي.

أما الباحث (خالد الحروب) فيشير في دراسته حول الفكر والممارسة السياسية لحركة (حماس) إلى أن لستراتيجيا (حماس) في مواجهة الاحتلال تقوم على أساس أن الشعب الفلسطيني هو المستهدف الأول من خلال الاحتلال الصهيوني الاستيطاني، وعليه يقع العبء الأكبر في مقاومة الاحتلال العائش، ولذلك تعمل (حماس) على حشد طاقات هذا الشعب وتوجيهها نحو الصمود ومقاومة العدو العاصب، وأن ساحة المواجهة مع العدو هي فلسطين والساحات العربية والإسلامية هي ساحات نصره ومؤاررة للشعب الفلسطيني، وأن مواجهة العدو ومقاومته في فلسطين يجب أن تظل متواصلة حتى النصر والتحرير، والجهاد في سبيل الله هو مبتغى الحركة في مواجهة العدو، ويأتي القتال والحق الذي يجود العدو والياته على رأس وسائل المقاومة، وأن العمل السياسي في منظور (حماس) هو إهدى وسائل الجهاد ضد العدو^(١).

وقد وصفت (حماس) تعريفاً أو توصيفاً لنفسها في المذكرة التي وجهتها إلى الملوك والرؤساء والوزراء المجتمعين في مؤتمر (شرم الشيخ) في العام ١٩٩٦ باعتبارها حركة مقاومة للاحتلال الإسرائيلي العسكري، كما أنها حركة بناء وتأسيس للمجتمع الفلسطيني، وهي حركة وطنية تعبر عن طموح وآمال الشعب الواقع تحت الاحتلال وفي الشنات، ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي ترتبط بكيال الشعب الفلسطيني ذاته وليس بحركة (حماس) وغيرها.. وهي تعتمد الوسائل المشروعة وفق القوانين الدولية، وتلتزم بالمواثيق الدولية المعيبة بحقوق الإنسان، ولا تستخدم القوة إلا في مواجهة (الإرهاب) ومكافحة أدواته الإسرائيلية، وهي تتسجم بذلك مع التوجهات الدولية في مكافحة الإرهاب، وتشيت دعائم احترام حقوق الإنسان وبشر مبادئ الحرية والديمقراطية في العالم^(٢)، كما أكدت الحركة في ذات (المذكرة) على تحريمها مبدأ (الاعتقال السياسي) والوصول إلى الأهداف السياسية عبر العنف، وحقها في مقاومة الاحتلال العسكري و(الإرهاب الإسرائيلي) وأجرائه العدوانية بحق الشعب الفلسطيني، وأنها تحظر خلال ذلك على كوادرها العسكرية استهداف (العديين)، وتجنب إصابتهم خلال مهاجمة أهداف عسكرية. ومن الواضح أن (حماس) تحاول في هذه الرؤية تمييز نفسها عن حركات (الإرهاب) والتأكيد على مشروعيتها كحركة (مقاومة) ضد الاحتلال.

(١) الحروب، خالد، (١٩٩٦) حماس الفكر والممارسة السياسية (ط١)، بيروت مؤسسه الدراسات الفلسطينية، ص ٥٢ ٥٣

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

النتائج والتوصيات

لقد توصلت هذه الدراسة إلى النتائج والخلاصات التالية فيما يتعلق بعلاقة الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة بظاهرة العنف السياسي:

أولاً: لا ينبغي النظر إلى الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة ككتلة واحدة متجانسة وبالتالي إصدار أحكام ذات طابع (تعميمي) عليها، فهذه الحركات وإن كانت تتفق في تبنيها لـ (الإسلام) كمرجعية أساسية تستق منها نظرياتها السياسية فإنها تختلف فيما بينها في الآليات التي توظفها في تفعيل هذه النظريات، وضمن هذا الإطار ينبغي فهم مواقف هذه الحركات المتفاوتة من ظاهرة (العنف السياسي).

ثانياً: انطلاقاً من النتيجة السابقة يمكن استقراء رؤيتين أو مفارقتين أيديولوجيتين رئيسيتين للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة لظاهرة العنف السياسي، الأولى (توفيقية) تقوم على أساس المشاركة في اللعبة السياسية، والقبول بالآخر ورفض العنف السياسي، والثانية (اقصائية) تقوم على أساس المفاصلة ورفض الآخر وتتبنى خطاباً سياسياً استبعادياً يقود بالضرورة إلى ممارسة العنف السياسي، حيث تمثل جماعة الإخوان المسلمين (في خطها العام) الرؤية أو المعارضة الأولى مع احتفاظها بمخزون احتياطي من خطاب (العنف) تستخدمه في حالات الشعور بالخطر (تجربة النظام الحاص، المدرسة القطبية، التجربة السورية/ الطليعة المقاتلة)، في حين تمثل جماعات (الجهاد) أو التيار السلفي (الجهادي) الرؤية أو المعارضة الثنية، ويفف (حرب التحرير) في منطقة وسطى من خلال تسيه لأسلوب (الديالكتيك الفكري) أو (العنف الفكري) بحيث يحل (عنف الأفكار) محل (عنف الرصاص).

ثالثاً: إن (خطاب العنف) أو (خطاب السيف) في البناء النظري والفلسفي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة التي تمارسه يقوم على (المفاصلة) و (الإقصاء) و (الغاء الآخر) و (القوة) و (احتكار الحقيقة) وغيرها من مفردات (القطبية) وهو يتوسل (العنف) كآلية للوصول إلى السلطة السياسية أو تحقيق الأهداف، وهو ما وصفه أحد الباحثين بأنه خطاب (يبدأ بالله .. وينتهي عند السيف).

رابعاً: إن (خطاب العنف) في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يمتلك منظومة فكرية متكاملة ومرجعية أيديولوجية صلبة من النصوص والتأويلات والقراءات الفقهية والسياسية الخاصة به، كما أن له علماء ومطوريه وفلاسفته مما يجعل منه كتلة أيديولوجية متماسكة من الأفكار والرؤى وهو ما يعني عنه ما يحاول بعض التراسين أو السياسيين أو الخصوم اتهامه به

وتصويره على انه مجرد خطف (نوغمائي) وان أتباعه مجرد مجموعة من (الدوغما) او (العوغاء) وأنه لا يتعدى كونه نوعاً من (الديماغوجيا) وليس (الأيديولوجيا). فهذا الخطاب يمتلك _ من وجهة نظر الباحث - كل مقومات (الأيديولوجيا) من نصوص ومرجعيات فكرية ومطربين وجنود، وهي المفردات التي تحتاج الى تفكيك وتحليل موضوعي، بعيداً عن الاتهامية والتسطيح والأحكام المسبقة، لكل من يحاول فهم هذا الخطاب وتعبيراته الحركية المتمثلة في الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة التي تنبأه، وهي حركات تمتلك رؤيتها وتوصيفها الحاصل للواقع السياسي وكذلك تبريراتها ومنطقها الخاص في وسائل تعبير هذا الواقع والتعامل معه - سواء اتفقاً أم لم يتفق مع هذا التوصيف وذلك المنطق - وبالتالي فإن هذه الحركات حينما تمارس (العنف السياسي) فهو علف مؤلج وموجه وليس عفا أعمى او عشياً ، وهي حينما تمارس (التدمير) فهو تدمير محطط له لتفكيك نموذج سياسي قائم لا يتفق مع رؤيتها العفائية وتركيب نموذج سياسي جديد يتفق مع تلك الرؤية وبالتالي فهو ليس تدميراً عشوائياً او بلا هدف، والباحث هنا يتحنت عن (التيار العام) او (الجسم الرئيسي) لحركات العنف المسلح الإسلامية مع ادراك وجود حركات هنا وهناك تمارس العنف السياسي بصورته الديماغوجية - البدائية ولكنها تبقى حركات معرولة وتقف على هامش التيار الرئيسي لحركات العنف السياسي الإسلامية المؤلجة.

خامساً: إن (خطاب العنف) في الفكر السياسي الإسلامي هو خطاب (تراكمي)، بمعنى انه يمتاز بالاستمرارية والتراكم التاريخي والفكري مما يجعل له سفا متصلاً يظهر بصورة حط متصل يربط حلقات هذا الخطاب وحركته وأدبياته من اغتيال الحاكم (عثمان بن عفان) الى اغتيال (السادات)، ومن اغتيال المعارض السياسي (الحسين بن علي) إلى اغتيال (حسن البنا) ، ومن إعدام الثائر (عبدالله بن الزبير) الى اعدام (سيد قطب)، فالمفردات هي ذاتها (الكفير ، الردة، الحاكمية، لا حكم الا لله، الخروج، الولاء والبراء، دار الكفر ودار الإسلام...) والأدوات هي نفسها (الجهاد، القتال، الاغتيال السياسي، المقاومة المسلحة...) والمبررات هي نفسها (اتهام الحاكم بالكفر أو اتهام المعارضة بالحرانة أو النعي أو الخيلة) والأطر هي ذاتها (تنظيمات سرية مسلحة)، وبالتالي فإن هذا الخطاب العفي ليس (بدعة) في السلوك السياسي الإسلامي ولما يمتلك جذوراً فكرية وسياسية وتاريخية عميقة، وهو قادر على تجديد نفسه وإعادة إنتاج مفرداته وأطره كلما وجد فرصة سانحة لذلك.

سادساً: إن النتيجة السابقة تقود إلى محاولة التطوير لفرضية جديدة في التعامل مع العنف السياسي الإسلامي، وهي ما أمماه الباحث بـ (الظاهرة البركانية)، فكما أن (الحصم البركانية) - كظاهرة طبيعية - تجري تحت سطح الأرض بصورة كامنة لا يتم ملاحظتها باحثة عن (نقطة ضعف) في القشرة الأرضية لتندفع منها معبرة عن نفسها بصورة (بركان) ثلث، فإن ظاهرة العنف السياسي الإسلامي تعمل بدات الطريقة، إذ أنها بمعروفاتها وايدولوجيتها وبنائها النظري ونصوصها (كامنة) تحت السطح الموسيولوجي والسياسي للمجتمعات، وهي تبحث عن (نقاط ضعف) في بنية هذه المجتمعات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية لتندفع الى سطح الأحداث معبرة عن نفسها على شكل حركات مسلحة أو تنظيمات سرية. والواقع يؤكد هذه الفرضية، إذ تمثلت (فترة السادات) في (مصر) (نقطة ضعف) تمثلت في تبني النظام السياسي للحركات الإسلامية لمواجهة (الناصرية) ثم انقلابه عليها بـ (كامب ديفيد) لتندفع هذه الحركات العيفة إلى السطح مطلقة موجة من العنف السياسي وجيلاً من المقاتلين الإسلاميين ولتظهر تنظيمات (الجهاد) في فترة السبعينيات، ثم لتشكل (أفغانستان) (نقطة ضعف) أخرى تمثلت في الاجتياح السوفياتي لها وظروف الحرب الباردة وحاجة الولايات المتحدة للمجاهدين الأفعال في مواجهة (الشيوعية) ليظهر الجيل الثاني من المقاتلين الإسلاميين ولتبرر ظاهرة (الأفعال العرب) أو (العائدون من أفغانستان) من خلال موجة جديدة من العنف السياسي. ثم لتأتي (العراق) كنقطة ضعف جديدة أثر الاحتلال الأمريكي لها وحالة غياب السلطة السياسية لتندفع ظاهرة العنف السياسي إلى السطح هناك منبئة بموجة جديدة من العنف السياسي يقودها جيل جديد من الإسلاميين (العائدين من العراق).

سابعاً: إلى جانب النسق (العفي) التراكمي السابق (النتيجة/ خامساً)، فقد ظهر نسق معاصر موازي (معتدل) حاول إعادة قراءة الموروث السياسي الإسلامي وتفكيكه وإعادة تركيبه لينتوأم مع مفردات العصر من (ديموقراطية) و (تعددية) و (مجتمع مدني) و (مواطنة) وغيرها وتقديم خطاب سياسي إسلامي (سلمي) مقابل الخطاب (السيقي / العفي)، وقد ابتدأ هذا النسق بحركة الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر بظهور (جمال الدين الأفغاني) لينتقل إلى تلميذه (محمد عبده) ثم (محمد رشيد رضا) ليصل إلى (حسن البنا) الذي أصفى عليه نمطاً من (الحركية) محولاً إياه من مجرد حالة تنظيرية تجريدية إلى تنظيم وحركة سياسية، ثم ليعود النسق (العفي) للظهور من جديد بدءاً من (النظام الخاص) الذي أسسه (حسن البنا) في أواخر

حيث أنه إلى (سيد قطب) حركات العنف المسلح الإسلامية في السبعينيات إلى (تنظيم القاعدة)، وتأتي هذه (العودة المسلحة) لقراءة الفكر السياسي الإسلامي وعودة حالة (التصادم) بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة والنظم السياسية إلى طرفي المعادلة: الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم، حيث أدى (عنف السلطة) إلى تكريس (سلطة العنف)، وصار خطاب (السيف) و(الإقصاء) و (الإلغاء) متبادلاً بين الطرفين، كما أن غياب (الشرعية) لأنظمة الحكم ومحاولاتها لتكريس شرعيات (مريفة) لها أدى إلى مواجهة تلك (الشرعيات) التي تدعيها النظم السياسية الحاكمة بـ (شرعية النص) التي تدعيها الحركات السياسية الإسلامية، فيما يمكن وصفه بـ (حرب الشرعيات) أو (صدام المقدسات).

ثامناً: هنالك فرضية أو قراءة تقليدية في المقاربة مع اشكالية العنف السياسي الإسلامي معادها ربط هذه الظاهرة بالعامل الاقتصادي - الاجتماعي فحسب، بمعنى أنه يتم التركيز على مشاكل اقتصادية واجتماعية كال فقر والبطالة والجهل والامية وغيرها في تفسير الزعة العنيفة لدى افراد حركات العنف المسلح، وهي فرضية أو قراءة غير صحيحة أو غير كافية على الأقل - من وجهة نظر الباحث - وهي تستهدف تصوير واختزال حركات الاحتجاج السياسي الإسلامية باعتبارها حركات (فقراء) أو (مهمشين) باقير على المجتمع أو (جهلة) و(موتورين) و (متحلفين) مقطعين عن العصر وأدواته ومعارفه، وهذه البطرية تعزل العوامل الأهم لصالح عوامل أقل أهمية، ومع عدم انكار الباحث لكون العامل الاقتصادي - الاجتماعي يلعب دوراً مهماً في معادلة تشكيل سيكولوجيا العنف السياسي، لا سيما على مستوى العوائد والكوارث، فإن العامل الايديولوجي يبقى هو الأهم لدى الجماعات أو الحركات الإسلامية، ولعل كون (بن لادن) ينتمي إلى الطبقة المتعلمة والثرية وكون (الطواهري) طبيباً ينتمي لأسرة أرستقراطية وكون منفذي أحداث ١١/٩/٢٠٠١ في أغلبهم ينتمون إلى مجتمعات (الوهر) الخليجية يمثل دليلاً على أن الايديولوجيا بالدرجة الأولى هي المحرك الأساسي للفكر السياسي الإسلامي العنيف لا سيما على مستوى القمة والقيادات. ومن هنا فإن التوصيفات (المبتسرة) و(التسطيحية) لهذه الظاهرة باعتبارها تمثل (فكر الفقر) أو (فقر الفكر) لتصويرها كبطار للفقراء والمحرومين والمهمشين أو الجهلة هي توصيفات (تعميية) و(مطوية) و(ساذجة) وبالضرورة غير موضوعية.

تاسعاً: مع تقرير النتيجة السابقة حول (أولوية الايديولوجيا) على ما سواها في تراتبية الفكر السياسي الإسلامي العنفي، فإنه لا ينبغي النظر إلى ظاهرة العنف السياسي لدى الحركات

السياسية الإسلامية المعاصرة كظاهرة (دينية) بمعزل عن العوامل الأخرى - غير الدينية - من تاريخية ونفسية وسوسيولوجية واقتصادية وغيرها، إذ أن الباحث الموضوعي لا يمكن إلا أن يلحظ مزيجاً من تلك العوامل في مقاربته للممارسة السياسية بصورتها العنيفة لدى تلك الحركات: فالتاريخ حاصر بقوة وكذلك علم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد فكلها ساهمت - بأورار نسبية متفاوتة - في تشكيل الفكر العنيف لدى هذه الحركات، وهي ذات العوامل الموضوعية التي ساهمت - عبر التاريخ - في خلق (أيديولوجيات العنف السياسي) مد الحوارج (العرب) وحتى اليعاقبة (الفرسيين) مروراً بالبلاشفة (الروس) وليس انتهاء بالتيار العنفي الإسلامي المعاصر، فهذه العوامل خلقت (لبنين) الشيوعي وهي ذاتها التي خلقت (سيد قطب) الإسلامي، دون أن يتعارض ذلك مع أولوية البعد العفادي - الأيديولوجي، فالأيديولوجيا الشيوعية هي التي صبغت (لبنين) بالصبغة الشيوعية في حين أن الأيديولوجيا الإسلامية هي التي أعطت (قطب) طابعه الإسلامي!! ولعل أفصل من نطر للموضوع بهذه الصورة المركبة والشمولية من المنظرين العرب المعاصرين: محمد جابر الأنصاري ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون وهشام شرابي وحسن حنفي في تعاملهم مع (الأيديولوجيا) و (السيكولوجيا) و (السوسيولوجيا) و (الاقتصاد) و (السياسة) كروافد متكاملة ومتعاضدة في تشكيل العقل الجمعي العربي وتوجيهه نحو خيارات العنف أو الاعتدال بناء على كتابات (ابن خلدون) كمرجع رئيس ورائد في علم الاجتماع العربي والإسلامي، في حين أن معظم من كتب حول حركات العنف السياسي الإسلامية قد تجاهل هذه الرؤية الشمولية وركز على البعد (الديني) فقط مما جعل كتاباتهم (قاصرة) و (مشوهة) وبعيدة عن الواقع فخرجت أما ككتابات (إعلامية) في حزمة الة السلطة السياسية أو ككتابات (مؤدجة) في حزمة تيارات العنف أو ككتابات (محاكاة) تحمل موقفاً مسبقاً من (الظاهرة الإسلامية) عموماً لكتاب يساريين أو ليبراليين أسفطوا مواقفهم السياسية على تحليلاتهم مما حاد بها عن الموضوعية، وهو الأمر الذي يبدو واضحاً في الكثير من الأدبيات والدراسات السابقة حول هذا الموضوع.

عاشراً: كمودح للتحليلات والقراءات المجترأة التي تم الإشارة إليها سابقاً فإن هالك فرصة أو قراءة تقليدية في مقارنة بعض المحللين لطاهرة العنف السياسي الإسلامي في الأردن معادها أن الأردنيين من ذوي الأصول الفلسطينية هم نواة التيارات الفكرية أو السياسية العنيفة انطلاقاً من فكرة أن قلة تيار (الصقور) أو التيار (الراييكالي) داخل جماعة الإحوان المسلمين في الأردن،

باعتبارها الحركة الإسلامية الأم، لا سيما في (شعبة صويلح) التي يطلق عليها اسم (ثم) الإخوان المسلمين هم من ذوي الأصول الفلسطينية (د. همام سعيد، د. محمد أبو فارس) إلى جانب تجربة (قواعد الشيوخ) ضمن حركة (فتح) الفلسطينية أثناء مرحلة العمل الفدائي الفلسطيني في الأردن في نهاية الستينيات (د. عبدالله عزام، د. أحمد موفل، ذيب أبيس) ومن ثم بروز ظاهرة (الأفغان العرب) على يد (د. عبدالله عزام) ذي الأصل الفلسطيني وهي الظاهرة التي أفررت لوائل تنظيمات العنف الإسلامي في الأردن (جيش محمد، الأفغان الأردنيين، ...) والتي علبت عليها العناصر الفلسطينية الأصل، ثم ليحدث مع بداية التسعينيات تحول بارز تمثل في بروز تنظيمات مختلطة (تنظيم بيعة الإمام كمال حيث وقف أبو محمد المقدسي ذو الأصل الفلسطيني إلى جوار أبي مصعب الرقاي الذي ينتمي إلى عشائر بني حسن الشرق أردنية الكبيرة) ثم بروز مدينة (السلط) بعشائرها الشرق أردنية المعروفة كمعقل للتيار السلفي الجهادي وكذلك ظهور حركة (أبو سيف) في مدينة (معان) والتي ينتمي أغلب عناصرها إلى عشائر معابية شرق أردنية عريقة، إلى جوار أبي محمد المقدسي وعزمي الجبوسي وغيرهم من ذوي الأصول الفلسطينية، مما يهدم المقولة / الفرصة السابقة التي تقوم على أساس (احتراق الجغرافيا للأيديولوجيا) لصالح فرضية جديدة يريد الباحث التأسيس لها ومفادها أن (التيارات الإسلامية العنيفة هي تيارات فوق - قطرية وعابرة للجغرافيا وأن العامل الأيديولوجي هو المهيمن على العامل الجغرافي وليس العكس).

خاتمة: إذا كانت (التجربة العراقية) قد أفررت ظاهرة (الأفغان العرب) أو (العائدين من أفغانستان) والتي تقف وراء موجة العنف السياسي الإسلامي الحالية بما فيها تنظيم (القاعدة) وامتداداته، فإن ما يمكن تسميته بـ (التجربة العراقية) اثر الاحتلال الأمريكي للعراق من المتوقع أن تؤدي - من وجهة نظر الباحث - إلى بروز ظاهرة (العائدين من العراق) والتي تؤدس بموجة عنف إسلامية جديدة و ظهور جيل جديد من الجهاديين والمقاتلين الإسلاميين وبصورة أكثر خطورة من الظاهرة الأفغانية على اعتبار أن العراق يقع في قلب المنطقة العربية والشرق الأوسط مما يجعل عملية (تصدير العنف) أكثر سهولة كما أن المعتنقين الإسلاميين هناك يخوضون (حرب شوارع) في المدن العراقية - على عكس (حرب الجبل) في أفغانستان - وهي المهارة الضرورية لحرب (المعاوير) أو (العصابات) التي تحتاجها حركات العنف المسلح ضد الأنظمة السياسية الحاكمة.

ثاني عشر: إن تحول (تنظيم القاعدة) بقيادة (أسامة بن لادن) ، عقب ضربه إثر أحداث (١١ أيلول ٢٠٠١) واحتلال أفغانستان، من (تنظيم)، بالمعنى اللينيني، إلى (فكرة) أو (إيديولوجيا) أو (عقيدة) تنطوي تحتها الكثير من حركات العنف المسلح الإسلامية المتحركة من (بغداد) إلى (الرياض) و (الدوحة) و (الكويت) و (عمان) و (معان) و (مريد) و (الندن)، يجعل الباحث يتكلم طاهرة جديدة أطلق عليها الباحث اسم (اللاينية) (Ladinism) كتيار إسلامي جديد يمزج بين (السلعية) و (القطبية) ويقف إلى جوار التيارات الإسلامية الأخرى ويمثل الإطار والمرجعية لحركات العنف الإسلامي الإسلامية المتصاعدة.

ثالث عشر: أثبتت التجربة التاريخية أن (الحل الأمي) أو (المقاربة الأمية) لطاهرة العنف السياسي الإسلامي هو حل (علجز) ومقاربة (قاصرة) ، حيث أن (العنف لا يولد إلا العنف)، ويبغيها ملاحظة أن أكثر الأفكار والحركات السياسية الإسلامية راديكالية ورفضاً وعنفاً تولدت وتشكلت نواتها الفكرية والتنظيمية في السجون والمعتقلات وتحت التعذيب (من أحمد بن حنبل وابن تيمية إلى سيد قطب)، فأكثر كتابات (سيد قطب) راديكالية (المعالم) كتبها في السجن، كما أن جماعة (التكفير والهجرة) تأسست على يد (شكري مصطفى) في السجون المصرية فيما يمكن تسميته بـ (فقه السجون) أو (فقه المحنة) ، كما أن المراقب لوقائع محاكمات التنظيمات الإسلامية العيفة الأردنية أمام محكمة أمن الدولة مؤحراً (مجموعة أبو سيف، مجموعة للجوسي، مجموعة الطحاوي، ...) يلاحظ أن أغلبها قد تشكلت نواتها الأولى أو النقى اعصلوها في (عابر السجاء السياسيين) أو (مهاجع التنظيمات) في سجن (الجويده) و (سواقة) . مما يستدعي من الأنظمة السياسية احتراح وسائل أخرى لمعالجة هذه الظاهرة من خلال قراءتها وتحليلها وفهمها ومعالجة جذورها وتخفيف بينها واستيعاب مسبباتها بصورة موضوعية وعلمية وشاملة ومبهجة من خلال مفهوم (الأمن الشامل) أو (الأمن الناعم) (Soft Security) وليس (الأمن الصلب) أو (الأمن الصلب) (Hard Security).

رابع عشر: أمام حالة (فوضى المفاهيم) و (احتلاط المصطلحات) وعملية حلط الأوراق وعدم وجود حط تأصيلي - مفاهيمي واضح وصارم بين مفهومي (المقاومة) و (الإرهاب)، فإنه ينبغي على علماء الأمة ودارسيها وأكاديميها تصعيد جهودهم الفكرية لتأصيل وتأطير مفهوم (المقاومة) كحق مشروع وتمييزه عن (الإرهاب) بصورة علمية ومستقلة بعيداً عن إحياءات الآخرين وإسقاطاتهم السياسية وبعيداً عن (الدفاعية)، بحيث لا تتحول (حركات المقاومة) إلى (مبطلات إرهابية) ويتحول مناضلوها إلى (خارجين عن القانون).

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

- أحمد، رفعت سيد، (١٩٩١). الثائرون. لندن: رياض الريس.
- أحمد، رفعت سيد، (٢٠٠٢). قرآن وسيف (من الأفغان إلى بن لادن) (من ملفات الإسلام السياسي). (ط١)، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- أحمد، مكرم محمد، (٢٠٠٣). مؤامرة أم مراجعة (حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب). (ط٢)، القاهرة: دار الشروق.
- أبو الأسعاد، محمد، (١٩٩٦). السعودية والإخوان المسلمون. القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
- أسعد، خالد خليل، (٢٠٠٠). مقتل من مكة (القصة الكاملة لاسامة بن لادن). (ط١)، لندن: الإعلام للنشر.
- أمين، صادق، (١٩٨٢). الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية. عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية.
- الانصاري، محمد جابر، (٢٠٠٢). العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق. (ط٢)، بيروت: دار الساقي.
- بدوي، أحمد ركي، (١٩٧٨). معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان.
- برعوثي، إيلاد، (١٩٩٠). الاسلمة والسياسة في الاراضي الفلسطينية المحتلة. (ط١)، القدس: مركز الزهراء.
- بلقريز ، عبد الإله، (٢٠٠١). الإسلام والسياسة (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي). (ط١)، اندار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- البناء، حسن، (١٩٨٤). مجموعة الرسائل. (ط٤)، بيروت: المؤسسة الإسلامية.
- البناء، حسن، (د.ت). الرسائل الثلاث. القاهرة: دار الكتاب العربي.
- البهبهسلي، سالم، (١٩٩٩). أضواء على معلم في الطريق. (ط٢)، المنصورة: دار الوفاء.

- بوريكو، ف. بوبون، ر.، (١٩٨٦). المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- النبطار، نديم، (١٩٨٢). الأيديولوجيا الثورية، (ط٢)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- تقرير لجنة التحقيق في أحداث ١١/أيلول المبنية عن الكونغرس الأمريكي، في : الدستور، عمان، ع ١٣٣٣٥، ١٣ أيلول، ٢٠٠٤.
- التل، أحمد، (١٩٩٨). الإرهاب في العالمين العربي والغربي. (ط١)، عمان: المؤلف.
- الجابري، محمد علند، (١٩٨٤). العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. (ط٤)، الدار البيضاء: دار النشر المغربية.
- جربوعة، محمد وديشوم، رمزي، (٢٠٠١). اسامة بن لادن وظاهرة العنف الديني. (ط١)، بيروت: دار النداء.
- جنية، نعمة الله، (١٩٨٨). تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر. (ط١)، القاهرة: دار الحرية.
- الحديدي، هشام، (٢٠٠٠). الإرهاب. (ط١)، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، (١٩٩٠). وثائق حركة المقاومة الإسلامية، غزة: المكتب الإعلامي.
- الحروب، خالد، (١٩٩٦). حماس: الفكر والممارسة السياسية. (ط١)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- حريز، عبد الناصر، (١٩٩٦). الإرهاب السياسي: دراسة تحليلية. (ط١)، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- حزب التحرير، (١٩٨٩). ميثاق الأمة. من منشورات حزب التحرير.
- حزب التحرير، (٢٠٠٤). من مقومات النفسية الإسلامية. (ط١)، بيروت: دار الأمة.

- حسن، أحمد حسين، (٢٠٠٠). الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني (دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري). (ط١)، القاهرة: الدار الثقافية للنشر.
- حسن، عبد الملك منصور، (٢٠٠٢). البغي السياسي: دراسة للنزاع السياسي الداخلي المسلح من منظور إسلامي. (ط٢)، صنعاء: مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات.
- حسني، وليد، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، العرب اليوم، عمان، ع٢٦٣٦، ٢٣ اب، ٢٠٠٤.
- حنفي، حسن، (١٩٩٨). جمال الدين الأفغاني . القاهرة : دار قباء.
- الحوالي، سفر، (١٩٩٣). الموقف الإسلامي من مشروع السلام العربي - اليهودي: القدس بين الوعد الحق والوعد المفترى. القاهرة: مكتبة السنة.
- الحوالي، سفر، (١٩٩٦). وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج. دلس :مؤسسة الكتاب الإسلامي.
- الحوالي، سفر، (٢٠٠٢). رسالة من مكة: عن أي شيء ندافع؟ الرياض: دار الهجرة.
- حوى، سعيد، (١٩٧٩). المنخل إلى دعوة الإخوان المسلمين. (ط٢)، عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية.
- حوى، سعيد، (١٩٨١). دروس في العمل الإسلامي. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة.
- الخالدي، صلاح، (١٩٨٦). أمريكا من الداخل بمنظور سيد قطب. (ط٢)، جدة: دار المنارة.
- الخالدي، محمود، (١٩٨٤). معالم الخلافة. (ط١)، بيروت: دار الجيل.
- الخطيب، أبو حمرة، (٢٠٠٥). السيرة النبوية في العهد المكي:طريقة ومنهاجها. مجلة الوعي، (ع٢١٦).

- الحميس، عبد العزيز، (٢٠٠٤). المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية: التيارات، التفاعلات، الخيارات الإصلاحية، مؤتمر أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي، القاهرة ٥-٧ تموز ٢٠٠٤. (ورقة عمل شرعتها صحيفة "النهار" في ١٠/٧/٢٠٠٤).
- الدستور، عمان، ع ١١٣٥١، ٢٧ آذار، ١٩٩٩.
- الدستور، عمان، ع ١٣٦٣٥، ٤ تموز، ٢٠٠٥.
- الدستور، عمان، ع ١٣٠٠٠، ٤ تشرين الأول، ٢٠٠٣.
- الدستور، عمان، ع ١٣٠٠٠، ٤ تشرين الأول، ٢٠٠٣.
- الدستور، عمان، ع ١٣٠٠١، ٥ تشرين الأول، ٢٠٠٣.
- الدستور، عمان، ع ١٣٠٠١، ٥ تشرين الأول، ٢٠٠٣.
- الديار، عمان، ع ٣٦٢، ١٣ حزيران، ٢٠٠٥.
- الديار، عمان، ع ٣٩٠، ١١ تموز، ٢٠٠٥.
- ديبويه، هوغ، (١٩٩١). الإسلام والمقدس. مواقف. (ع ٦٥).
- ديبسوف، ف.، (١٩٨٢). نظريات العنف في الصراع الأيديولوجي. ترجمة سحر سعيد، دمشق: دار دمشق.
- رسالة عمان، عمان، ٩ تشرين الثاني، ٢٠٠٤.
- رسائل، عثمان عبد المعز، (١٩٨٩). التربية السياسية عند جماعة الإخوان المسلمين. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.
- رشوان، حميد عبد الحميد، (١٩٩٧). التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع. القاهرة: دار المعرفة الجامعية.
- رشوان، ضياء، (دبت). تحولات الجماعات الإسلامية في مصر. كراسات استراتيجية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

- رواء، لوليفيه، (١٩٩٤). تجربة الإسلام السياسي. ترجمة نصير مروء، (ط١)، بيروت: دار الماقي.
- الزعائرة، ياسر، سفر الحوالي.. بينك وبينهم محبة الناس، الدستور، عمان، ع١٣٦١٧، ١٦ حزيران، ٢٠٠٥.
- رلوم، عبد القديم، (١٩٩٠). الديمقراطية نظام كفر. من مشورات حزب التحرير.
- أبو زيد، محمد سالم، (٢٠٠٠). موقف الإسلام من ظاهرة العنف. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس، القدس، فلسطين.
- الرندي، عد الرحص، (١٩٩٨). السلفية وقضايا العصر. الرياص: دار إشبيلية.
- الريات، منتصر، (٢٠٠٢). أيمن الظواهري.. كما عرفته. (ط٢)، القاهرة: دار مصر المحروسة.
- سايمس، دين كيث، (١٩٩٣). العبقورية والإبداع والقيادة. علم المعرفة. (ع١٧٦).
- سعد، حسين علي، (١٩٩٧). إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان.
- سعيد، جونت، (١٩٧٧). مشكلة العنف في العمل الإسلامي. (ط٢)، القاهرة: دار الاعتصام.
- السيد، رضوان، حركات الإسلام السياسي والصراع على السلطة في الوطن العربي، الدستور، عمان، ع١٠٨٠١٠٨، ١٤ تشرين أول، (١٩٩٥).
- شرابي، هشام، (١٩٨٧). البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر. (ط١)، بيروت: دار الطليعة.
- شرابي، هشام، (١٩٩٢). النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. (ط١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- ضياوي، حسين، (١٩٨٣). السيد رشيد رضا: فكره ونضاله السياسي. طرابلس: دار الإنشاء.
- العايد، أحمد، (١٩٨٩). المعجم العربي الأسلسي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- عبد السلام، محمد، (١٩٩٣). الأفعال العرب: صناعة العنف العابر للحدود. السياسة الدولية، (ع١١٣).
- عبد المختار، محمد خضر، (١٩٩٨). الاغتراب والتطرف نحو العنف: دراسة نفسية اجتماعية. القاهرة: دار غريب.
- ابن عبد الوهاب، محمد، (١٩٧٠). التوحيد الذي هو حق الله على العبيد. (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي.
- عثمان، محمد فتحي، (١٩٨١). السلفية في المجتمعات المعاصرة. (ط٢)، الكويت: دار القلم.
- العثيمين، محمد، (د.ت). شرح الأصول الثلاثة لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب. المنصورة: مكتبة الإيمان.
- عر الدين، أحمد جلال، (١٩٨٦). الإرهاب والعنف السياسي. (ط١)، القاهرة: دار الحرية.
- عرام، عبدالله، (١٩٨٥). آيات الرحمن في جهاد الأفغان. (ط٦)، جدة: دار المجتمع.
- عرام، عبدالله، (١٩٨٧). عبر وبصائر للجهاد في العصر الحاضر. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة.
- عزام، عبدالله، (١٩٨٩). الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الاعيان. بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.
- عرام، عبدالله، (١٩٩٠). حماس (الجنود التاريخية والميثاق). (ط٢)، بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.
- عزام، عبدالله، (١٩٩٠). عشاق الحور. بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.

- عزام، عبدالله، (١٩٩٢). في التربية الجهادية والبناء. بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي.
- عزام، عبدالله، (١٩٩٣). في خضم المعركة. (ط١)، بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي.
- العكرة، أدونيس، (١٩٨٦). الموسوعة الفلسفية العربية. (ح١)، معهد الإنماء العربي.
- علي، حيدر ابراهيم، (١٩٩٦). التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. (ط١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- علي، عبد الرحيم، (٢٠٠٠). المخاطرة في صفقة الحكومة وجماعات العنف. (ط١)، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات.
- عماد، عبد العني، (٢٠٠٢). المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي لحق تقرير المصير. المستقبل العربي، (ع٢٧٥).
- عمار، محمد، (١٩٧٩). الإسلام وفلسفة الحكم. (ط٢)، بيروت: المؤسسة العربية.
- عمار، محمد، (١٩٨٠). الإسلام والثورة. (ط٢)، بيروت: المؤسسة العربية.
- عمر، روية، (١٩٩٣). أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي. رسالة ماجستير غير مشورة، جامعة الجزائر، الجزائر، الجزائر.
- عودة، عبد القادر، (د.ت). التشريع الجنائي. (ح١)، بيروت: دار الكتب العربي.
- العودة، سلمان بن فهد، (١٩٩٩). مقالات في المنهج (On Methodology). التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية.
- غراشوف، (١٩٨٣). تحت فوهة الإرهاب. ترجمة سليم توما، موسكو: دار التقدم.
- غرايبة، ابراهيم، الشيخ عبدالله عزام والعنف، السبيل، عمان، ع٨، ٧-١٣ كانون أول، ١٩٩٣.
- العزالي، محمد، (١٩٩٧). الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرسماليين، القاهرة: دار نهضة مصر.

- أبو فارس، محمد عبد القادر، (١٩٩٨). الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا. (ط١)، عمان: دار عمار.
- فريدمان، توماس، (٢٠٠٠). اللكزس وشجرة الزيتون، ترجمة ليلى زيدان، القاهرة: الدار الدولية.
- فضل الله، محمد حسين، (١٩٩٠). الحركة الإسلامية (مفهوم وقضايا) . (ط١)، بيروت: دار الملاك.
- فضل الله، مهدي، (١٩٧٨). مع سيد قطب في فكره السياسي والديني. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- فوكوياما، فرانسيس، (١٩٩٣). نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة فؤاد شاهين، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- قببسي، محمد و الدرويش، عدنان، (٢٠٠٢). بن لادن على ضفاف بحر قزوين. (ط١)، بيروت: دار الأفاق الجديدة.
- القرضاوي، يوسف، (١٩٨٧). ظاهرة الغلو في التكفير. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.
- قطب، سيد ، (١٩٨٢). معالم في الطريق. (ط٩)، بيروت: دار الشروق.
- قطب، سيد، (١٩٥٩). التصوير الفني في القرآن. القاهرة: دار المعارف.
- قطب، سيد، (١٩٧٨). دراسات إسلامية. بيروت: دار الشروق.
- قطب، سيد، (١٩٨٣). العدالة الاجتماعية في الإسلام. (ط٩)، بيروت: دار الشروق.
- قطب، سيد، (١٩٨٧). نحو مجتمع إسلامي. (ط٧)، القاهرة- بيروت : دار الشروق.
- قناة الجزيرة الفضائية، ٢ تموز، ٢٠٠٥.
- الكبيسي، محمد عياش، المقاومة والاحتلال وحرب المصطلحات، السبيل، عمان، ع ٥٨٥، ٤ نيسان، ٢٠٠٥.

- الكردي، راجح، (١٩٨٩). الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة. عمان: دار عمار.
- الكيالي، عبد الوهاب، (١٩٨٦). موسوعة السياسة. (ط١)، (ج١)، بيروت: المؤسسة العربية.
- اللواء، عمان، ع ١١٧٠، ١١ تشرين أول، ١٩٩٥، (مقابلة صحفية للشيخ ناصر الدين الألباني) أحد رموز المدرسة السلفية التقليدية مع مجلة "السلفية" حول "تكفير الحكام".
- مؤتمر فيلادلفيا الدولي العاشر (المؤتمر العلمي لكلية الآداب والفنون)، ثقافة المقاومة، جامعة فيلادلفيا، عمان، ٢٥-٢٨ نيسان، ٢٠٠٥.
- المتولي، مجدي، (١٩٩٥). العنف والشرعية في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- المدني، توفيق، (١٩٩٨). الجزائر: الحركة الإسلامية والدولة التسلطية. (ط١)، الكويت: دار قرطاس للنشر.
- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، (٢٠٠٢). الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.
- المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، (٢٠٠٠). الفكر السياسي للحركات الإسلامية: تجربة مصر والأردن وفلسطين. البيرة، فلسطين.
- مركز دراسات الشرق الأوسط، (١٩٩٩). دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)، عمان، الأردن.
- مركز دراسات الشرق الأوسط، (٢٠٠٣). مفهوم الإرهاب والمقاومة (رؤية عربية - إسلامية)، عمان، الأردن.
- المطيري، حاكم، (٢٠٠٤). الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، عمان: دار الفاروس.
- منتدى الفكر العربي، (١٩٨٧). العنف والسياسة في الوطن العربي، عمان: المنتدى.

- ابن منظور، (١٩٥٦). لسان العرب. بيروت: بيروت للطباعة والنشر.
- المودودي، أبو الأعلى، (١٩٧٧). منهاج الانقلاب الإسلامي. بيروت: المختار الإسلامي.
- ميتشل، ريتشارد، (١٩٨٥). الإخوان المسلمون. (ط٢)، القاهرة: مكتبة منبولي.
- النبهاني، نقي الدين، (١٩٥٢). نظام الحكم. القدس: مطبعة الثريان.
- النبهاني، نقي الدين، (١٩٥٣). التكتل الحزبي. القدس: د.ن.
- الندوي، أبو الحسن، (١٩٦١). ماذا خسر العالم بتحطاط المسلمين. (ط٤)، القاهرة: دار العروبة.
- النفيسي، عبدالله ، (١٩٩٥). الفكر الحركي للتيارات الإسلامية. (ط١)، الكويت: شركة الربيعان للنشر.
- الهضيبي، حسن، (١٩٧٧). دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.
- هنتنغتون، صموئيل، (١٩٩٩). صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك أبو شهيو، بنغازي: الدار الجماهيرية.
- الواعي، توفيق، (٢٠٠١). الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين. (ط١)، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.

The Relationship Between the Contemporary Islamic Political Movements and the Phenomenon of Political Violence

By

Mohannad Kh.Al-Kasaji

Supervisor

Dr.Abdullah Nakrash

ABSTRACT

This study discussed the relationship between the contemporary Islamic Political movements and the phenomenon of political violence, aiming to unveil the nature of the relationship between the two variables by answering the main question: (Is the relationship between these movements and the political violence a part of its ideological structure or a reaction against some conditions or positions?) through reading the attitudes of these movements toward violence as a political tool.

The (analytical method) was used – basicly – in this study trying to form an equation connects the islamic movements with the political violence.

The study had some results saying that islamic movements have different attitudes toward violence, and that, in the theoritical structure of these movements, the (violence language) forms a complete (ideology) with philosophers and soldiers. The study also tried to establish some new assumptions or (theories) which may explain the violent behavior of Islamic movements, and also tried to contribute in putting borders between (Terrorism) and the right of (Resistance).